

دراسات لبنانية
٢
سلسلة بإشراف
الدكتور عادل اسماعيل

في الحوار والحياة المشتركة بين الطوائف والأديان

النموذج اللبناني

تقديم دولة الرئيس
الشيخ رفيق الحريري
رئيس مجلس وزراء لبنان

بيروت
١٩٩٦

دراسات لبنانية
سلسلة بإشراف
الدكتور عادل إسماعيل



في الحوار والحياة المشتركة بين الطوائف والأديان

النموذج اللبناني

تقديم دولة الرئيس
الشيخ رفيق الحريري
رئيس مجلس وزراء لبنان

بيروت
١٩٩٦

الطبعة الأولى
بيروت ١٩٩٦

توضيح

إن مؤسسة الحريري غير مسؤولة عن وجهات النظر التي تتضمنها الأبحاث الواردة في هذا الكتاب. فكل باحث مسؤول، وحده، عمّا جاء في بحثه.

وقد وافقت مؤسسة الحريري على نشر هذه الأبحاث، كما وردت من مؤلفيها، تقديراً لهم، واحتراماً لحرية الرأي التي تعتبرها أساس العمل الديموقراطي في لبنان، وليكون هذا الكتاب منطلقاً لحوار علمي خلّاق وبنّاء بين اللبنانيين.

«قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم».

(القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ٦٤)

«ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا، وأنزل إليكم، وإلهنا وإلهكم واحد، ونحن له مسلمون».

(القرآن الكريم، سورة العنكبوت، الآية ٤٦)

«ولتجدن أقربهم مودّة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً و أنهم لا يستكبرون».

(القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية ٨٢)

«ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين».

(القرآن الكريم، سورة النحل، الآية ١٢٥)

*

«طوبى لصانعي السلام فإنهم أبناء الله يُدعَون».

(متّى، الخامس، ٤٠ ـ ١١)

(لوقا، السادس، ٢٠٠)

«و امضِ أولاً فصالح أخاك».

(متّى، الخامس، السادس، السابع)

«إن أحببتم الذين يحبونكم فأي أجر لكم؟».

(متّى، الخامس، ٤٣)

«إذا قال أحد إني أحب الله، وهو لا يحب أخاه، كان كاذباً. لأن الذي لا يحب أخاه، وهو يراه، لا يستطيع أن يحب الله، وهو لا يراه».

(رسالة القديس يوحنا الأولى ٤/ ٣ و٤/ ٢١)

تقديم

بقلم:
دولة الرئيس
الشيخ رفيق الحريري
رئيس مجلس وزراء لبنان

زادتني أحداث لبنان المؤلمة التي نزلت بالبلاد طوال عقد ونصف العقد، وما نتج عنها من شقاءٍ وخرابٍ، اقتناعاً بأن تعطُّل الحوار، بل فقدانه، بين اللبنانيين كان من أسباب تلك الكارثة، إذا لم أقل من أبرزها.

وبعد أن توليت مسؤوليات الحكم في لبنان، وتحملت أثقالها برحابة صدر المؤمن باللّه، وبالقيم الإنسانية العليا، وبرسالة لبنان، رسالة محبةٍ وعطاءٍ وتراثٍ عريق، تأكد لي أيضاً أن الحيلولة دون تكرار تلك الأحداث، تكمن في استمرار حوار منفتح، صادق، متجدد بين أخواني اللبنانيين، وهم الذين عُرفوا بالأصالة، والتسامح، والتآخي، وحسن الوفادة والجوار.

وانطلاقاً من اقتناعي هذا، القائم على الواقع اللبناني، كلفت سنة ١٩٩١، السفير عادل اسماعيل، أن يضع دراسة شاملة حول مقومات هذا الحوار وأسسه الفكرية والاجتماعية والسياسية، ليكون منطلق تفكير واع، ودراسة موضوعية تُسهم، كما أحب وأتمنى، في بناء المجتمع المدني في لبنان، الذي يطمح اللبنانيون إلى تحقيقه.

ولبنان الذي أؤمن به، ونحيطه جميعنا بالرعاية الكاملة، رسالة محبةٍ وعطاء، هو لبنان الواحد، المتصالح مع نفسه، والقائم لجميع أبنائه سواء بسواء.

وقد سرّني جواب السفير اسماعيل حين طلب موافقتي على أن يشارك في وضع

هذه الدراسة، عدد من كبار المفكرين اللبنانيين الذين يتميزون بالروح العلمية والتجرد والاعتدال، لتصبح نموذجاً للحوار الفكري والاجتماعي الذي أؤمن به وأدعو إليه.

ومن هنا انطلاقة وضع هذا الكتاب.

وقد عززت تجربتي في الحكم اقتناعي أيضاً بأمور تحمل من الإيجابيات ما يجعلني أنظر إلى مستقبل لبنان بكثير من الارتياح، والاطمئنان إلى استمرارية رسالته: بلد محبة وتعاون منفتح بين أبنائه، ومنطلق أخوّة صادقة مع أخواته الدول العربية، وحلقة وصل واتصال بين الشرق والغرب.

ويحملني على الاطمئنان إلى مثل هذه المواقف ما أعرفه عن أبنائي وإخواني اللبنانيين من أصالة وطيب عنصر.. فقد كانوا عبر التاريخ رسل سلام وخير، ومحبة وتعاون، ولم يكونوا يوماً أهل عنف وجفاء. وما النجاحات التي حققوها في كل مكان انتشروا فيه سوى نتيجة عملهم الدؤوب بالعقل والسواعد وبالتضحيات الجسام، ولم يقيموها بقوة الحراب ولا بأعقاب البنادق.

واللبنانيون بطبيعتهم هذه التي وهبها الله لهم كفايةً ونعمة، هم أهل حوار. كانوا ولا يزالون رجال أعمال، أبرعوا في التجارة، والمهن الحرة، والحرف والصناعات في جميع أشكالها، وسوقوها إلى العالم كله مادة خير وعطاء. وهذه النشاطات الاقتصادية الإنسانية الرائعة هي في حقيقتها وجوهرها تعبير عن حوار فكري واجتماعي أتقنوه بقدر ما أتقنوا آداب الحياة وفنونها.

ومع أني أقدر أهمية الحوار الذي يقوم حول طاولة مستديرة. إلاّ أنني أعتقد أن الحوار المجدي يبقى، في نظري، هو الحوار المستمر، المتجدد كل يوم، على مستوى الشعب، بفئاته كلها، وبكافة أجياله. إنه ذلك الحوار الذي يتم في المدرسة، في المتجر، في المصنع، في الشارع والأسواق، في الصحافة ووسائل الإعلام الأخرى، إنها تلك المشاركة الكاملة، المباركة، المتفاعلة بين الشعب والحكم، والتي تتجدد باللقاء بينهم كل يوم.

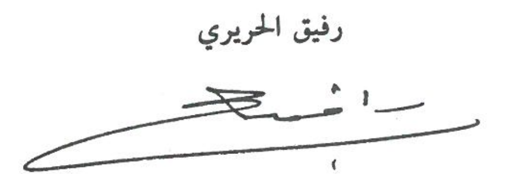
فخلاص لبنان قائم في هذا النسيج المتراص الفكري والاجتماعي بين أبنائه، وفي حوار منفتح خلاق لا غنى لهم عنه، ولا خلاص لهم إلاّ به.

وعندما أعمل جاهداً من أجل إعمار لبنان في مدنه ودساكره، في أسواقه

ومبانيه، في مؤسساته ومتاجره، فإنما أعمل لكي يتجدد كل يوم لقاء اللبنانيين في حياة مشتركة فاعلة، وفي حوار بناء. ولا يساورني أي شك في أنه سيكون حوار الأخوّة والمحبة والتعاون لبناء هذا البلد الطيب الجميل العزيز على قلوبنا جميعاً. وما هذه الدراسة سوى واحدة من الوسائل التي تعتمدها مؤسسة الحريري لخلق تيارات اجتماعية وفكرية تكون الجامع المشترك بين اللبنانيين وتسهم بروح إيجابية فاعلة في هذا الحوار.

ويطيب لي أن أوجه إلى إخواني رجال الفكر الذين أسهموا في وضع هذا الكتاب بدراساتهم القيمة، شكري الخالص وتقديري لعملهم الجاد الدؤوب ولما قدموا في طيات صفحاته وفصوله، من خدمة للبنان ولنشئه الطالع الذي أعتبره الغرس الطيب، في هذه الأرض الطيبة.

رفيق الحريري



توطئة

الحوار مادة الحياة

في بناء لبنان الجديد

بقلم السفير
الدكتور عادل إسماعيل

في ٩ آذار/مارس ١٩٩٢، أعلنت الإدارات الرسمية المختصة حصيلة الحرب اللبنانية التي امتدت قرابة خمس عشرة سنة ابتداء من ١٩٧٥، فجاءت هذه الحصيلة، كما نشرتها وسائل الإعلام العالمية، كما يلي:

١٦١٦٥٥ قتيلاً ومفقوداً (أي حوالى ٦٪ من السكان)؛ ١٩٧٥٠٦ جرحى (يضاف إليهم أولئك الذين لم يعلنوا إصاباتهم للسلطات الرسمية)؛ ١٣٤٥٥ معاقاً ومشوهاً جسدياً؛ و٨٠٠٠٠٠ مهجر داخل البلاد، و٩٠٠٠٠٠ مهاجر إلى الخارج (أي حوالى ٢٧٪ من السكان) عاد قسم منهم بعد اتفاق الطائف واستقرار الوضع الأمني في البلاد.

وبلغت الأضرار المادية، بحسب تقدير نائب رئيس مجلس الإنماء والإعمار، حوالى اثني عشر مليار دولار اميركي، والإنتاجية حوالى أربعين مليار دولار[١].

وإذا قابلنا ما مُني به لبنان (حوالى ثلاثة ملايين نسمة) من خسائر، بتلك التي نزلت بالبلدان الأوروبية (الحلفاء ودول المحور) في الحرب العالمية الثانية، قياساً إلى عدد سكانها (حوالى تسعماية مليون نسمة)، يتبين لنا أن خسائر لبنان كانت، في بعض الوجوه، معادلة تقريباً لخسائر الدول الأوروبية المتحاربة مجتمعة، وأكثر ارتفاعاً في وجوه أخرى.

---

(١) راجع في هذا الشأن: تقرير الدكتور بطرس لبكي، نائب رئيس مجلس الإنماء والإعمار، مجلة «الصياد» في ٢٦ آب/أغسطس ١٩٩٤؛ جريدة «الحياة» بتاريخ ١٠ آذار/مارس ١٩٩٢؛ جريدة «Le Monde» الباريسية بتاريخ ١١ آذار/مارس ١٩٩٢.

هذه هي نتيجة «الحوار المسلّح» الذي قام بين اللبنانيين طوال خمسة عشر عاماً. وهذا «الحوار المسلّح» أو «حوار البنادق»، كما يعبّر عنه علماء الاجتماع، يعني في نظرهم ونظر أهل الفكر، الموت فالفناء. أما الحوار الفكري والسياسي الهادئ، فهو الحوار البنّاء المثمر الذي يعبر عن الحياة، والازدهار والبقاء.

والعنف، في طبيعته وواقعه، هو لغة المجتمعات التي ينعدم فيها الحوار الفكري أو يتعطل نتيجة الضغط والإكراه، فينفجر، عندئذ، كتعبير عن الرفض وعما يتأجج في نفوس أبنائها من عواطف الكراهية والأحقاد. ولكن المجتمعات البشرية، بتركيبها الفكري والسوسيولوجي، لا تستطيع أن تعيش حالة العنف إلا ردحاً من الزمن، تعود بعدها إلى الوضع الطبيعي الذي كانت سابقاً عليه، أو إلى أقلّه خيراً في كثير من الأحيان، ويبقى الأموات والمعاقون والجرحى من الأبرياء هم الذين يدفعون ضريبة هذا العنف؛ ولا ينفع الندم بعد فوات الأوان.

ولئن كان للحرب اللبنانية الأخيرة الكثير الكثير من المساوئ وما جرّته من ويلات وآلام، إلاّ أنه قد يكون لها «حسنة» واحدة، هي أن يتعظ اللبنانيون من دروسها، فلا يتهوّرون في مواقفهم، ويعتمدوا في المستقبل، لغة العقل والحكمة والحوار أساساً لتصرفاتهم وطريقاً لحل مشاكلهم.

لا غرو أن لبنان يحمل في تركيبه، الاجتماعي والطوائفي والفكري، قضايا معقدة في طبيعتها، منها ما هو موروث، ومنها ما يستجد كل يوم. وهذا أمر طبيعي. فالإنسان بحد ذاته قضية تحمل الكثير من التعقيد، فكيف بالمجتمعات ذات الطبائع والميول والأهواء والعقائد المتباينة. فالأموات وحدهم لا مشاكل ولا قضايا بينهم. ومن الطبيعي، في المجتمعات الناهضة، ذات النشاط والحيوية، التي تعيش في مناخ ديموقراطي، كما هو الحال في لبنان، أن تتباين الآراء حول الأمور المهمة بل حول العادي منها.

والنموذج اللبناني فريد من نوعه في المحيط العربي، بل الدولي عامة. فهو يتألف من فرقاء لهم نزعات مختلفة، واتجاهات عقائدية ودينية، تتفق حيناً، وتتباين في كثير من الأحيان. ومن المتوقع أن تزداد هذه القضايا في القرن الواحد والعشرين، الذي بدأ يطل علينا، ويخشى أن تتأزم نتيجة التحديات التي يحملها إلينا: التحديات الديموغرافية، وما سينشأ عنها من أمور معقدة شائكة، ولا سيما في حقول العمل والتعليم والصحة والتنظيم المدني وغيرها...، التحديات التكنولوجية

بما ستحمله من حضارة جديدة، تجعل الآلة «العاقلة» تدخل بقوة في صلب حياتنا اليومية والمهنية[٢]، وهو ما سيؤدي إلى انتشار البطالة وأزمات العمل الأخرى؛ والتحديات التي ستنشأ عن عملية السلام في الشرق الأوسط، إذا قدّر لها النجاح، والاضطرابات والحروب، إذا قدّر للسلام أن يفشل؛ ناهيك بتطور الأوضاع العربية والشرق أوسطية والدولية عامة، التي لا ينكر أحد تأثيرها المباشر في الوضع اللبناني.

ومن هنا ضرورة اليقظة واعتماد الواقعية لمعالجة هذه القضايا بالحكمة والتبصر، بخلاف الطريقة التي عولجت بها مشاكل العقود الأولى من عهد الاستقلال، التي أدت، سنة ١٩٧٥، كما نعلم، إلى تلك الحرب الكارثة، التي ذاق اللبنانيون، جميع اللبنانيين، مرارة آلامها وويلاتها.

ومن هنا انطلاق فكرة وضع هذا الكتاب في مؤسسة الحريري. وهي فكرة أوحاها راعي المؤسسة الرئيس رفيق الحريري، لتكون تعبيراً صريحاً وواضحاً عن الوضع اللبناني، سابقاً ومستقبلاً، وموضع هداية فكرية لإقامة حوار بناء ومثمر بين اللبنانيين، انطلاقاً من الجوامع بينهم، على كثرتها وإيجابياتها، والفوارق القائمة، على قلتها وسلبياتها.

وحرصنا على أن يشارك في هذا الكتاب نخبة كريمة من رجال الفكر وأهل الاختصاص في لبنان، لمعالجة أبرز القضايا الثقافية والسياسية والاجتماعية والطائفية، التي تعصف بالمجتمع اللبناني، بروح علمية متجردة، تأخذ في الحسبان واقع الحياة في لبنان، ودروس تاريخه وعظاته. كما حرصنا أيضاً على أن يعالج هذا الكتاب، إضافة إلى وجوه القضايا اللبنانية، تلك المتعلقة بدور لبنان في الحوار العربي ـ الأوروبي، انطلاقاً مما لهذا الدور من أهمية خاصة على الصعيدين الإقليمي والدولي.

وإني أغتنم هذه المناسبة لأعبر، باسم مؤسسة الحريري وباسمي الشخصي،

---

(٢) تجدر الإشارة إلى نمو استعمال الناظمة الآلية (الكومبيوتر) بشكل متصاعد في العالم، كما تدل الإحصاءات التالية:
عدد الناظمات الآلية سنة ١٩٨٠ = مليونا وحدة في العالم.
سنة ١٩٩٣ = ١٥٠ مليوناً.
سنة ١٩٩٧ = ٢٥٠ مليوناً.
سنة ٢٠٠٠ = مليار وحدة.

للأعلام من أهل الفكر الذين أسهموا في وضع هذا الكتاب، عن خالص الشكر لمشاركتهم الخيّرة فيه، ولما قدموه في دراساتهم من آراء سديدة وتقييم واقعي متجرد للأوضاع اللبنانية، بغية إضاءة الطريق أمام مواطنينا، والإسهام في تبديد غيوم القلق في نفوسهم، كي لا تفاجئهم أحداث المستقبل، فيركنوا إلى اليأس، أو ينزلقوا، كما انزلق آباؤهم، في طريق «الحوار المسلح».

وإني، باسم المشاركين في هذه الدراسة القيّمة وباسمي الخاص، أوجه خالص الشكر إلى الرئيس رفيق الحريري وإلى مؤسسته الجليلة، للفرصة التي أتاحها لنا لوضع هذا الكتاب، الذي نرجو أن يكون محققاً لآماله، ومستجيباً لدعوته إلى إقامة حوار دائم خلّاق بين أبناء الوطن الواحد.

*

لا غرو أن مبدأ الحوار الفكري والسياسي، هو في أساس وجود لبنان، تاريخياً وحضارياً واجتماعياً. فموقع لبنان الجغرافي، وارتباطه بالداخل العربي، يعطيانه دوراً أساسياً في التعامل مع هذا المحيط، الذي هو جزء منه. وموقعه على شاطئ البحر الأبيض المتوسط، وطبيعة اتصالاته بالخارج، يعطيانه الدور عينه في التعامل بين الشرق والغرب ومع المجتمع الدولي، عبر جالياته المنتشرة في جميع أصقاع العالم.

ولبنان الجامعات والمعاهد، وبما يقوم به من أنشطة يومية في حقول الاقتصاد والتجارة والخدمات، وهي أنشطة تستلزم الحوار الدائم، يعدّ مثالاً للحياة المشتركة المتفاعلة بين أبنائه وفئاته.

ففي الأحقاب التي مرّ بها لبنان، قبل اندلاع الفتن الطائفية سنة ١٨٤١، عاش أبناؤه أجيالاً طويلة من السلم الأهلي الراسخ، على أرض خيّرة واحدة، ينعمون بمؤسسات اجتماعية وإدارية رسخت ركائز مجتمعهم المدني، وكانت عامل تفاعل وتناسق بينهم، على الرغم من فروقات متعددة كانت في الواقع إغناء لهم. ولم تكن الحروب، ولا العداء، في طبيعة وجوهر تركيب لبنان الاجتماعي. وما حدث في الأربعينيات من القرن التاسع عشر، واستمر حوالى عشرين سنة (١٨٤١ ـ ١٨٦٠)، كان الظاهرة السلبية الفريدة، التي عرفتها البلاد طوال قرون عديدة من السلم الأهلي. وكانت تلك الأحداث سياسية المنشأ، لا دينية العقيدة، ونتيجة مباشرة للحكم المصري (١٨٣١ ـ ١٨٤٠) ولسوء تصرف الأمير بشير الثاني، الذي

اعتمد القوة والعنف في إدارة الجبل، فعطل ذلك الحوار الذي كان قائماً بين اللبنانيين. وجاء نظام القائمقاميتين، ابتداءً من سنة ١٨٤٢، ليضع الحد الفاصل بينهم.

هذا النظام الذي قام على «تقسيم ما لا يقسّم»، بحسب تعبير القنصل الفرنسي «بوريه» إلى وزير الخارجية البريطاني لورد أبردين[٣]، باعد بين أبناء الوطن الواحد، ولم تقدر له الحياة لهذا السبب الأساسي، فزال بعد ثماني عشرة سنة من إقامته، وكان أحد أبرز العوامل التي أدت إلى الأحداث الطائفية المؤلمة سنة ١٨٦٠.

وعلى أثر تلك الأحداث، وُضِع نظام المتصرفية الذي أعاد للجبل وحدته سنة ١٨٦١، فكان أول صيغة ميثاقية عرفها لبنان على الصعيد الدولي. ومن شوائب ذلك النظام أنه اتّسم، كنظام شكيب أفندي (١٨٤٥) الذي سبقه، بطابع الطائفية التي كرّست، في حينه، في نص رسمي مكتوب. ومنذ ذلك التاريخ، ترسّخت تلك الآفة في النصوص والنفوس، ولا يزال لبنان يعاني نتائجها السلبية حتى اليوم[٤].

وفي نظام المتصرفية، بقي الحوار محصوراً بوجهه الضيق بين الطائفتين الكبيرتين: المارونية والدرزية. ولكن بعد إعلان لبنان الكبير سنة ١٩٢٠، وجعل بيروت عاصمة للدولة الجديدة، وهي حاضرة العلم والجامعات وملتقى أهل الفكر والصحافة والنشر، والمركز التجاري، الدائم الحركة والنشاط، على الشاطئ الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، توسعت آفاق الحوار، وأصبح على مستوى الوطن كله، وفي شتى حقوله، مخالطةً بناءة في المدرسة، والمصنع، والمتجر، والمقهى، وتلاقياً يومياً في الإدارات الرسمية والمؤسسات الخاصة، وفي الجمعيات والنوادي والنقابات وغيرها من مرافق الحياة.

وحمل هذا التلاقي في طياته غَناءً فكرياً وروحياً، لا يمكن إنكاره، وإن تصادم مع تيارات متعددة: عربية دعا اليها المفكرون اللبنانيون وحملها الطلاب العرب الذين أمّوا بيروت لنشاطهم أو طلباً للعلم، وأوروبية حملتها بصورة خاصة إلى اللبنانيين الإرساليات الأجنبية الكاثوليكية والبروتستانتية. وتفاعلت جميع هذه

(٣) إميل خوري وعادل إسماعيل. السياسة الدولية في الشرق العربي، الجزء الثالث، ص ٤٨ ـ ٥٢.

(٤) حول نظام شكيب أفندي والمتصرفية، راجع: إميل خوري وعادل إسماعيل، المصدر السابق، ص ٤٧ ـ ٤٠، ٢٥٣ ـ ٣٠٢.

التيارات في المجتمع اللبناني، بين أفراده وفئاته وطبقاته. وحمل هذا التباين الفكري والسياسي في طياته مادة حوار خلاّق، كما حمل، من جهة ثانية، وسائل التفرقة والتباعد.

ومنذ ذلك الحين، فَقَدَ الجبل وزنه السياسي، وانتقل ثقل العمل الفكري والسياسي ومركز الحوار إلى العاصمة بيروت، فشهد اللبنانيون، على أثر ذلك، مرحلة التغيير بلا رجوع.

وتجدر الإشارة إلى أن الفكرة الأساسية من إقامة لبنان الكبير، في أثناء مؤتمر الصلح سنة ١٩١٩، كانت جعل هذا الوطن نموذجاً حياً في الشرق ليحتذى به في البلاد العربية وغير العربية، التي تضم أقليات دينية أو عنصرية. وكان مفهوم الوطن النموذجي، لبنان، في أوساط المؤتمر ولدى رئيس وزراء فرنسا، آنذاك، جورج كليمنصو، والبابا بنديكتس الخامس عشر، الذي كان حريصاً على تنمية الوجود المسيحي في الشرق، أن يكون مركز حوار بنّاء، ومنطلق تفاعل فكري وحضاري بين الإسلام والمسيحية. وموافقة مؤتمر الصلح، بمباركة البطريرك الماروني الياس الحويك، رئيس الوفد اللبناني إليه، بضم الأقضية الأربعة (حاصبيا، راشيا، المعلقة وبعلبك) والمناطق الأربع الأخرى (بيروت، طرابلس، البقاع بكامله، ولبنان الجنوبي بمدينة صيدا) إلى الجبل، وهي مناطق ذات أكثرية إسلامية، كان لها أسباب اقتصادية، لا يمكن إنكارها، ولكن كان لها أيضاً مدلول سياسي واجتماعي عميق، بل كانت تعبيراً بليغاً عن إرادة أصحاب الشأن في مؤتمر الصلح، في جعل هذا الوطن نموذجاً في التعامل والحياة المشتركة والحوار الهادئ بين أبنائه، من شتى الطوائف والأديان.

واعتمدت الدول الكبرى، لتحقيق هذا المشروع، واقع الحياة في لبنان، التي تقوم، كما قلنا، على مشاركة يومية بنّاءة بين فئاته وأبنائه، وعلى تقاربهم العددي الذي يحول دون تسلط فئة منهم على الأخرى.

ولكن كثيراً ما تأتي الممارسة السياسية على نقيض مصدرها الأصلي. وهذا ما حدث بعد استقالة كليمنصو من الحكم في مطلع سنة ١٩٢٠ وتولي ميلّران رئاسة الوزارة في فرنسا بدلاً منه، وتسلّم الجنرال غورو مهام المفوض السامي في سوريا ولبنان، يساعده رهط من الموظفين والمستشارين، الذين كانوا سكرى، آنذاك، بأمجاد الأمبراطورية الفرنسية وديمومتها، فنسوا أن الانتداب في الأساس تنفيذاً للنقاط الأربع التي أعلنها الرئيس الاميركي ويلسون، ولا حكام معاهدة فرساي

(١٩١٩) واتفاقات سان ريمو (١٩٢٠)، ليكون أداة اتفاق دولي لمساعدة الدول الناشئة على النمو في طريق السيادة والاستقلال. الا أنه ما لبث أن انقلب إلى وجه آخر من وجوه الاستعمار.

وساعد سياسةَ الانتداب الجديدة بعضُ اللبنانيين، الذين استمرأوا العيش في ظل الحماية الأجنبية، ونالوا من الدولة المنتدبة امتيازات مادية لا تغني. وهكذا، بدل أن يكون لبنان الكبير الدولة النموذجية في الحوار الخلاّق بين أبنائه، وفي محيطه العربي الشرق أوسطي، كما حلم به المخلصون والعقلاء، تعطّل ذلك الحوار، وانقسم اللبنانيون إلى فئتين: فئة تؤيد الانتداب على علاّته، وأخرى تعارضه، وتطالب بالوحدة السورية. وتاه الجميع في منعرجات الأوضاع التي نشأت عن هذا الانقسام، وما جرّ من مواقف متضاربة حول مفهوم الوطن والسيادة وأهداف مؤسساته. وبقي الحوار، هكذا، خجولاً منحصراً في فئة قليلة من أهل الفكر ورجال السياسة، إلى أن عاد إلى مجراه الطبيعي، سنة ١٩٤٣، عن طريق «الميثاق الوطني» الذي أرسى قواعد السيادة والاستقلال.

وعلى الرغم من الإيجابيات المتعددة لهذا الميثاق، والذي فتح باب الحوار على مصراعيه بين اللبنانيين، إلاّ أنه تضمّن عيباً كبيراً، كان سبب فشله وزواله، ذلك أنه بقي في إطار اتفاق شفهي، جعله عرضة للتفسير والتأويل والتشويه.

وهكذا، أضاع اللبنانيون فرصتين كبيرتين: الوطن النموذجي سنة ١٩١٩، القائم على الحوار والحياة المشتركة بين أبنائه، و«الميثاق الوطني» سنة ١٩٤٣، وقد عطّل معالم إيجابياته بقاؤه نصاً غير مكتوب، فأسيء تفسيره وعطلته الشوائب.

ولا بأس أن نتوقف، هنا، قليلاً عند تعبيرين انطلقا في مطلع عهد الاستقلال، ولا يزالان قيد التداول حتى اليوم، على الرغم من عدم الدقة في استعمالهما، وهما: «التعايش» و«العيش المشترك». ويلاحظ أن كثيراً من رجال السياسة وأرباب الصحافة في لبنان، يستسيغون ترديدهما والتغني دائماً بهما.

«فالتعايش»، مثيل «العيش المشترك»، وهما يعنيان المشاركة المادية العابرة في المأكل والمشرب. ولكن الواقع التاريخي في لبنان، والممارسات اليومية بين أبنائه تقوم، منذ أجيال بعيدة، ليس على هذا «التعايش» أو «العيش المشترك»، وإنما على «حياة مشتركة» بينهم.

وهذا التعبير الأخير، «الحياة المشتركة»، هو الأصح والأكثر واقعية، لأنه يعني

المشاركة الفكرية والروحية والاجتماعية والسياسية بين اللبنانيين، لا فرق بينهم في الممارسة الديموقراطية التي ارتأوها طريقاً لهم، والتي تقوم على الجوامع المشتركة لمقومات الحياة: اللغة الواحدة الأم، التراث الحضاري والتاريخي المشترك، عادات الأفراح والأتراح وتقاليدهما، المأكل والملبس، وغيرها من التقاليد الموروثة، التي خاطت شبكة القرابة الروحية والفكرية والاجتماعية بين اللبنانيين.

ولعل من أبرز الشوائب التي لا تزال «تعرقل»، وإن على نحو محدود، سير الحوار بين بعض الفئات في لبنان، هو ما يتعلق بالوجه الثقافي. وكان من نتائج هذا الوضع، أنه حال كل فريق دون أن يفهم حقيقة الفريق الآخر وتراثه؛ وهذا ما زجَّ كلاًّ منهما في غربة عن جاره. ومن هنا ضرورة تكريس حوار دائم في هذا المجال، يفكك جدار سوء التفاهم الثقافي القائم بين بعض الفئات اللبنانية، على قلتها.

قد تكون هذه القضية سهلة المنال بقدر ما توحي بالكثير من الصعوبة لتأصّلها في بعض النفوس، وإن كان هذا التأصُّل لا يقوم على أساس تاريخي وحضاري واجتماعي صحيح. ولكنه جاء نتيجة «جهل» كل فريق قيم ثقافة الفريق الآخر. والأمل في نجاح الحوار حول هذه المسألة، يبدو متوافراً انطلاقاً من قضايا أخرى بالغة الأهمية، تمكن اللبنانيون من حلها بشيء من الواقعية وبُعد النظر، ومنها، على سبيل المثال، لا الحصر، فكرة القومية العربية التي قام بها اللبنانيون، وحملوا لواءها في القرن التاسع عشر، فجعلوها عامل وحدة واستقرار، مفضلين الانضواء تحت مظلتها على البقاء تحت مظلة الخلافة العثمانية.

وكان موقف المسلمين جريئاً بالابتعاد عن الخلافة المتمثلة، آنذاك في السلطنة العثمانية، وما كان لها من هيبة وقوة وشأن، فحملوا لواء العروبة الى جانب مواطنيهم المسيحيين. وكما تمكّن اللبنانيون، يومئذ، عن طريق حوار خلّاق بينهم، من تبنّي العروبة والانضواء في ظلها، يستطيع أبناؤهم، اليوم، في عالم القرن الواحد والعشرين، وهو عالم التجمعات البشرية ونهاية سياسة الانعزال، أن يعودوا إلى ما كان عليه آباؤهم في السابق، فلا يخلطوا بين العروبة والدين؛ فلا يعدّ المسيحيون أن العروبة هي الإسلام، وهناك عشرات ملايين من العرب المسيحيين، ولا يرى المسلمون أن الإسلام هو العروبة، وأكثرية المسلمين في العالم لا ينتمون إلى العروبة عرقاً.

واذا كان لنا من أدلّة أخرى على وعي اللبنانيين وتسامحهم، وهو ما يؤكد منعة مجتمعهم المدني، نذكر، على سبيل المثال، لا الحصر، قضية تبديل الدين، ولا سيما في العهد العثماني منذ القرن الثامن عشر، واستمراره حتى اليوم. فثمة عدد كبير من الأُسر المسيحية، ولا سيما أُسر الأمراء والمشايخ والأعيان، ذات الأصول الإسلامية، بقدر ما هناك أُسر إسلامية، ومن أمهات العائلات، ذات أصول مسيحية.

وقد تم هذا التحول الديني، على خطورته في بلاد الشرق، ولا سيما في القرون السابقة، وعلى مستوى الأمراء والحكام، دون أن يعكر، بين أبناء تلك الأُسر، وشائج الأخوّة، أو أن يشكّل أزمة اجتماعية ذات شأن.

شروط الحوار ومقومات نجاحه

من طبيعة الحوار أن ينطلق حين تتباين الآراء بين أفراد المجتمع. ولا يقدَّر له النجاح إلا في المناخ الديموقراطي، حيث تتوافر الحريات وتنتعش المؤسسات المدنية.

ومن أبرز مقومات الحوار، أن يكون أربابه أنداداً، وأن يتحلّوا بروح التسامح، والاحترام المتبادل، ويتّسموا بالواقعية والنية الحسنة، واستعداد كل منهم لتفحُّص وجهة نظر الفريق الآخر وتفهمها، للوصول إلى الحد الأدنى من التوافق، انطلاقاً من اقتناع كل منهم بأن الحقيقة ليست وقفاً عليه وحده.

ومن المستلزمات الأخرى للحوار إرادة الفرقاء على تنفيذ ما تم الاتفاق عليه، تنفيذاً صادقاً، دون نيات مبيتة.

وخارج هذه المبادئ، يتعطّل الحوار، وتصبح الحلول فرضاً قسْرياً لرأي القوي على الضعيف.

ومن هنا إدراك اللبنانيين أسباب فشل الاجتماعات واللقاءات العديدة المتكررة، التي قامت، في أثناء الحرب، بين الفئات المتقاتلة، لأن «الحوار» بينها كان شكلياً، ولغايات إعلامية، ونوعاً من «الترف الميليشياوي». ولذا، لم تعتمد تلك الفئات المتقاتلة، مبادئ الحوار العلمي السليم، التي حددناها في ما سبق.

والحوار المنطلق من تلك المبادئ، هو نقيض الدجل الكلامي أو الديماغوجية التي لا تؤدّي إلى أيّ من النتائج المتوخاة، وإنما تؤول إلى الفشل والدخول في متاهات الفراغ.

وإذا كان المجتمع المدني قوياً حين يجد الحلول المناسبة، عن طريق الحوار لقضاياه ومشكلاته المستعصية، سياسية كانت أم اجتماعية أو فكرية، فإنه يُعدّ أكثر قوة وفاعلية إذا تمكّن من الحؤول دون قيام تلك المشكلات. وقديماً قيل ما يصلح في كل مكان وزمان: «درهم وقاية خير من قنطار علاج». وانطلاقاً من هذه القاعدة، تأتي دعوة علماء الاجتماع وأهل الفكر لإقامة العدالة الاجتماعية وتقليص الشعور بالتفاوت والغبن و«الإحباط»، بين أبناء الوطن الواحد. ويتم ذلك عبر حوار جريء وواضح وخلّاق، قادر على وضع حد للتفاوت، وعلى إقامة مشاركة فاعلة بين الأفراد والفئات، وتجانس عادل بين المناطق، فلا يزخر بعضها بالبحبوحة والثراء والازدهار، وأخرى إلى جانبها تعيش حياة الفقر والتخلف والحرمان.

ويتطلب نجاح هذا الحوار وهذا التجانس الاجتماعي والمناطقي، تكوين عقلية سياسية واجتماعية في البلاد، تتحلى بروح سمحة، ومنهجية سليمة، تعتمد الواقعية والروح العلمية المتجردة.

كان المفكر اللبناني ميشال شيحا يؤكد، في كتاباته ومحاضراته، أن الكيان الصغير، كلبنان، لا يستطيع أن يضمن أمنه وينمو ويزدهر، إلا بتطوير مؤسساته الديموقراطية من أجل احتواء المشاكل السياسية والفكرية والطائفية، التي تنخر هيكل تركيبه الاجتماعي، ويدعو إلى وضع مقاييس ثابتة حول قضايا الوطن، والدولة، وحقوق المواطن الأساسية في الحرية والكرامة والمساواة، والمشاركة في الحياة العامة، مشاركة بنّاءة فاعلة، تضمن له التقدم الاجتماعي والحياة الكريمة. ولكن ما يؤسف له أن مساعي الإدارة اللبنانية تعثرت، طوال عهود الاستقلال، في تركيز مؤسسات الوطن على الأسس السليمة التي تحدثنا عنها، والتي من شأنها أن تضمن نجاح دورها وفعاليتها في مواكبة حركة الحداثة وتطوير البلاد الاقتصادي والاجتماعي، وتعطّل من أجل ذلك الذهنية الطوائفية والاقطاعية التي تنخر الجسم اللبناني. فالأوطان لا تُحصّن إلا من الداخل. ومن المبالغة، بل الخطأ، الاعتقاد أن ضمان أمنها وسلامتها يتوقف فقط على الدعم الخارجي.

الحوار الطوائفي

لا غرو أن الحوار بين الطوائف أو «الحوار الطوائفي»، هو أصعب التجارب الفكرية والاجتماعية التي عرفها لبنان منذ القرن التاسع عشر. ولا ينكر أهل الفكر أن تلك التجربة لم تسجل إلا نجاحاً محدوداً.

ويذكر اللبنانيون بيان وزارة الاستقلال الأولى، سنة ١٩٤٣، الذي أعلن فيه رياض الصلح، رئيس مجلس الوزراء، آنذاك، أن ساعة إلغاء الطائفية ستكون «ساعة مباركة».

ويبدو أن هذه الساعة لم يحن أوانها بعد. ويتراءى لأهل الفكر وعلماء الاجتماع، أنها باتت، الآن، بعيدة المنال، وأن آفة الطائفية تزداد ترسخاً، بدل أن يخفّ ثقلها ويخبو سعيرها.

وما يلفت النظر في معركة الطائفية هذه، ما يلمسه المفكرون والمراقبون من تنديد عام بهذه الآفة، من قِبل رجال السياسة وأرباب الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية، وحتى من قِبل رجال الدين أنفسهم، والتسابق على تحديد مساوئها والأخطار التي تحيق بالوطن من جرّاء تسلّطها على مرافقه. بينما يلاحظون، في الوقت نفسه، ازدياد فعاليتها وانتعاش مؤسساتها، بما يوحي أن اللبنانيين أصبحوا عاجزين عن مقارعتها واقتلاع جذورها.

فالطائفية، في كنهها وأصولها و«فلسفتها»، مظهر فِطري يتخفى بلباس الدين، ولا علاقة لها به. فالدين المسيحي، الذي يستتر الطائفيون بظله، هو دين يقوم برمته على قيم روحية وفكرية سامية؛ إنه دين المحبة، والتسامح، والغفران، والخير. وإلى هذه القيم العليا تدعو تعاليم الإنجيل: «الله محبة. من أقام في المحبة أقام في الله، وأقام الله فيه؛ إذهب فصالح أخاك؛ طوبى للساعين الى السلام، فإنهم أبناء الله يدعون؛ أحبوا أعداءكم، وادعوا لمضطهديكم، فتكونوا بني أبيكم الذي في السموات؛ إن أحببتم مَن يحبكم فأي أجر لكم، أوَليس العشارون يفعلون ذلك؛ إن جاع عدوك فاطعمه، وإن عطش فاسقه؛ من أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك، فخلِّ له عن ردائك...» وغيرها وغيرها من تعاليم الإنجيل السامية.

والدين الإسلامي، الذي يرفع غلاة الطائفيين رايته، هو، في جوهره ورسالته،

دين الرحمة، والغفران، والرأفة والدعوة إلى الصلاح والإحسان وعمل الخير ومكارم الأخلاق: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون» (سورة آل عمران، الآية ١٠٤)؛ «ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله، وهو أعلم بالمهتدين» (سورة النحل، الآية ١٢٥)؛ «فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً» (سورة الكهف، الآية ١١٠)؛ «إن الله يأمر بالعدل والإحسان، وإيتاء ذي القربى، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلّكم تذكّرون» (سورة النحل، الآية ٩٠)؛ «إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم، وإن أسأتم فلها» (سورة الإسراء، الآية ٧)؛ و«اعف عنهم واصفح إن الله يحب المحسنين» (سورة المائدة، الآية ١٣) وغيرها من الآيات الكريمة التي تدعو إلى الخير والمحبة ومكارم الأخلاق.

ويتساءل المرء كيف أن دينين، الإسلام والمسيحية، اللذين يدعوان ويكرران الدعوة إلى هذه القيم الروحية والإنسانية السامية، يمكن أن يصبحا غطاءً لحركات طوائفية عمياء، لا تتجانس، في ممارستها، مع أي من هذه القيم والدعوات. وهذا ما يجعل رجال الفكر وعلماء الاجتماع يعدّون الحركات الطائفية، التي تدعو الى التفرقة وزرع الكراهية والأحقاد بين المواطنين، بعيدة عن روح الدين، وتتصرف وكأنها شعور قبلي، غرائزي، وحركة سلبية عمياء.

ومن هنا صعوبة الحوار الطوائفي، لأنه لا يقوم على الأسس السليمة التي أشرنا إليها في ما سبق، بل ديماغوجية اللغة والأسلوب.

وإذا كانت هذه السلبية في الحوار الطوائفي تقوم، أصلاً، على رفض مسبق لوجهة نظر الآخر، فلا شك أن تطور الطائفية التاريخي، وتسجيلها مكاسب جزيلة الأهمية، طوال قرن ونصف القرن، وفي طليعتها الاعتراف لها، رسمياً، بشخصية ذاتية في الأنظمة والقوانين والممارسة السياسية والاجتماعية، هما من العوامل التي تعرقل إلى حد كبير مجرى الحوار، وتجعله يدور في حلقات مفرغة.

والحقيقة التي لا يمكن إنكارها، هي أن الطوائف الكبرى في لبنان، أصبحت بمثابة دويلات في تنظيماتها وأجهزتها العاملة. حيث بات لكل منها مدارسها، وجامعتها، وحزبها السياسي، ورمزها وبيرقها، يرفعه بعضها على سارية مبانيها، وصحفها وإذاعاتها، وقناة تلفزة خاصة بها، ومستشفياتها وأنديتها الرياضية

والكشفية، ومؤسساتها التي ترعى أيتامها وعجزتها. وكان لكل منها، في أثناء الحرب الأخيرة، «جيشها» المقاتل، بتجهيزاته المتطورة وأسلحته الآلية الحديثة.

وما هو أخطر من كل هذا، ما تتمتع به تلك الطوائف من مؤسسات خاصة بها، كالمحاكم والأجهزة القضائية الأخرى، وحقها في التشريع!! ووضع الأنظمة العائدة لأوضاعها الذاتية، ولا سيما ما يتعلق منها بالأحوال الشخصية، ناهيك بالمراسم المتعلقة بتنقلات رؤسائها، والامتيازات التي تمنح لهم، وهي ذات شأن كبير.

وهكذا تبدو هذه الطوائف، وعلى مستوى المذاهب أيضاً، وكأنها «إمارات» أو «مجموعات منظمة» شبه مستقلة (في بعض نشاطاتها) ضمن الدولة اللبنانية. ويبدو هذا الوضع، على الصعيد القانوني، بمثابة «تنازل» من الدولة عن حقوقها الوطنية والدستورية في السيادة المطلقة المنوطة بها.

وتبدو هذه الطوائف والمذاهب، في أوضاعها القانونية والاجتماعية وفي علاقاتها ببعضها، كحبات عنقود لا يجمع بينها سوى عصب رفيع، طالما بدا هشاً رخْصَ العود.

لا غرو أن المشكلات الطائفية ليست من خصائص الشعب اللبناني وحده. فقد عرفتها معظم شعوب العالم، قديماً وحديثاً. ولم تستثنَ منها البلدان الراقية ذات التقدم الاجتماعي والصناعي، كأيرلندا، العضو في المجموعة الأوروبية، التي تشهد، منذ سنوات طويلة، معركة الوحدة بين شمالها وجنوبها، والكل يعلم أن ما يعرقل تحقيق هذه الوحدة هو النزاع القائم فيها بين الكاثوليك في الجنوب والبروتستانت المقيمين في الشمال.

وقد شهد المجتمع الدولي، في السنوات الأخيرة، الشيء عينه في الحروب التي نشبت بين فئات الشعب اليوغسلافي سابقاً: بين البشناق الهرسك المسلمين، من جهة، والصرب الأرثوذكس، من جهة أخرى، والكرواتيين الكاثوليك من جهة ثالثة. وأدت هذه الحروب، كما هو معلوم، إلى عشرات آلاف القتلى والخراب والتهجير.

ولكن الوضع الطوائفي في لبنان، يتخذ شكلاً مختلفاً عن الأوضاع في أيرلندا وأوروبا الوسطى، ذلك أن البشناق والصرب والكرواتيين يكونون شعوباً مختلفة اللغة والعِرق والدين. أما في لبنان، فالطوائف جميعها تتكلم لغة واحدة، وهي

ذات أصول عِرقية واحدة، وتراث فكري وتاريخي مشترك. وهذا ما يحمل اللبنانيين على النظر بروح إيجابية إلى نجاح الحوار بين هذه الطوائف، شرط أن يتحلوا بروح التجرد والواقعية وادراك المسؤولية الملقاة على عاتقهم.

لا غرو أن وجود هذا العدد الغفير من الطوائف (١٩ طائفة)، في لبنان، البلد الصغير في مساحته وسكانه، يمكن أن يكون موضع إغناء فكري وحضاري وإنساني لجميع أبنائه، وانطلاقة حوار مستمر بنّاء بينهم. وإذا كان من حق الطوائف أن تحتفظ بخصائصها الدينية، وهذا موقف مشروع، إلا أنه من غير المشروع أن تسعى إلى الانعزال والقوقعة وشل الحوار بين اللبنانيين، وأن يتنازل رجال الدين فيها عن رسالتهم السامية ودورهم المميز في الدعوة إلى الايمان وإلى القيم العليا، ليصبحوا مراجع زمنية وسياسية في إطار دولة، كلبنان، ذات مؤسسات دستورية وديمقراطية عريقة. وهذا ما نشهده فعلاً، مع الأسف، بحيث أصبح الشعور الطوائفي حالة عاطفية ونفسية، تطغى على الشعور الوطني، وأصبح الولاء للطائفة والمذهب أشد وأقوى من الولاء للوطن، وجزءاً من الوعي السياسي، يُعرَف بـ «المرجعية الطائفية»، ويعمل تحت غطاء «المحافظة على الهوية»، ويُعترف له بالرأي في تحديد القضايا الكبرى والإسهام في حلّها، علماً أن الحل، أي حل، هو من خصائص الدولة اللبنانية وحدها.

وهذا ما يدعو أهل الفكر وعلماء الاجتماع إلى القول إن منطق الدولة لا يتفق، بالضرورة، مع المنطق الطائفي. فإما أن يكون لبنان «فدرالية طوائف» في دولة ضعيفة، أو أن يكون لبنان دولة قوية بطوائف تنحصر مهمة القائمين عليها في الكنيسة والمسجد والمؤسسات الخيرية.

أمثال هذه الأمور تؤثر في سير الحوار المدني في البلاد. وعندما نقول الحوار، لا نقصد جلوس الأطراف الى طاولة مستديرة، بل نعني الحوار الذي ينشأ عن المداولات اليومية، المستمرة في المؤسسات العامة والخاصة، في المتجر، في المصنع، ولا سيما في المدرسة ومعاهد التعليم الأخرى، التي تعدّ المركز الأسمى لصهر أبناء المجتمع اللبناني في بوتقة وطنية متجانسة.

ولكن ما يؤسف له أن مهمة المدرسة لا تزال، في هذا المجال، ضعيفة ومترددة، خجولة، وبالتالي غير فاعلة. فالمدارس الخاصة الإسلامية، لا يخالطها، عملياً، أي طالب مسيحي، إلا فرادى منهم. والمدارس الخاصة المسيحية، الوطنية منها والأجنبية، لا تقبل فيها من المسلمين إلا قدراً محدوداً، ينحصر عادة في أبناء

الأثرياء والعائلات الكبرى. ولذا، يبقى الحوار الفكري ضعيفاً ومحدوداً عبر هذه المؤسسات الثقافية.

أما المدرسة الرسمية، فهي وحدها، في الواقع، مركز الحوار المستمر بين أبناء الجيل الطالع، لأنها تضم بين جدرانها نشئاً ينتمي الى جميع الطوائف وشتى الاتجاهات والطبقات.

هذا هو الوضع الفكري والاجتماعي القائم. فما هو الحل لوصل ما انقطع، واستمرار ما بدأ؟

إن الوسائل التي اعتمدت، في السابق، للقضاء على آفات الطائفية، لم تكن مجدية، كما أثبتت التجارب. وفشلها يعود الى فهْم قاصر في كنهها وطبيعتها، وإلى ضيق مجال الحوار بين أبناء الوطن.

ومن المؤكد أنه لا يمكن إلغاء الطائفية بالعنف والإكراه، كما لا يمكن التخلّص منها بالقوانين والمراسيم. فالطائفية، التي تجاوزت حدود المعتقد الديني، نشأت في النفوس. ومن النفوس يجب إزالتها. وليس من طريقة للوصول إلى هذا الحل إلا بالإقناع، عن طريق حوار مستمر عاقل وواقعي، وبتربية مدنية سليمة، تتأصل في الأسرة والمدرسة وفي المرافق العامة للمجتمع، وبممارسة حقيقية للأصول الديموقراطية التي تقوم على العدالة والمساواة.

وفوق كل هذه الشروط، بل في طليعتها، الإرادة القوية على تغيير نظام عفاه الزمن، ويلتفت دائماً إلى الماضي ويعشّش فيه، وهو فوق كل ذلك، غير مؤهّل، كما أثبتت التجارب، لحلّ المعضلات الحالية والمقبلة، والوقوف أمام تحديات القرن الواحد والعشرين، الذي أصبح على الأبواب. وقد بات الانعتاق، بالطرائق الديموقراطية، من هذا «الكابوس» ضرورة ملحّة، حتى لا تكون المرحلة الانتقالية التي نعيشها اليوم، والتي تحمل أطيب الآمال، بمثابة هدنة لـ«استراحة المحاربين».

عادل إسماعيل

الفصل الأول

العلاقات الإسلامية ـ المسيحية عبر التاريخ

الدكتورة سعاد أبو الروس سليم

أستاذة التاريخ في جامعة البلمند

تشكل العلاقات الإسلامية ـ المسيحية، عبر التاريخ، والأحداث التي حكمت تلك العلاقات، في الشرق، مشكلة أساسية، ما زلنا نعاني آثارها حتى الآن. فلقد تنامت هذه العلاقات وتطورت تبعاً للأحداث السياسية، والظروف الاجتماعية ـ الاقتصادية. كما أنها انطبعت بآثار فترات مظلمة، تمثلت في الظلم والاضطهاد أو في محاولات التهميش. وقد اعتبر البعض أن هذه الفترات، كانت قصيرة نسبياً، إذا ما قيست بفترة أو بمدة التعايش بين أهل الديانتين. ويدعم هؤلاء آراءهم بأن دوافع هذه الأحداث، كانت غريبة عن تاريخ الإسلام ومبادئه(١).

أما البعض الآخر، فيعتبر أن الإسلام يحمل في بنيته جذور التمايز بين المسلمين وأهل الكتاب، حتى إنه يسمح بفصل هؤلاء عن المدنية الإسلامية وتهميشهم في المجتمعات المغلقة، مما يتناقض مع أصول الديموقراطية الحديثة المعاصرة(٢).

ويؤكد ابن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦) في مقدمته، أن الحرب ضد المشركين ضرورة في الإسلام، وأن تثبيت السلطتين الروحية والزمنية، يقتضي خوضها. وأياً كان مجرى الأحداث التاريخية، في العلاقات بين المسلمين والمسيحيين، فقد أسهم بعض المؤرخين والمستشرقين في إضفاء طابع قاتم على تلك العلاقات، وفي زيادة سموم التعصب، بتضخيمهم الأحداث وبإعطاء التفسيرات السلبية لبعض الظواهر الاجتماعية والإدارية.

أضف إلى ذلك عناصر في التاريخ، أسهمت في صياغتها خرافات وأساطير

ناتجة من مبالغات الذاكرة الجماعية الشعبية، قبل أن تصل إلينا بشكل بحث سياسي أو أيديولوجي.

إن الأراضي التي انتشر فيها الإسلام، في عهده الأول، كانت مستعمرات بيزنطية قديمة، تقطنها شعوب مسيحية، من أفريقيا الشمالية حتى مصر، ومن أرمينيا حتى بلاد فارس، مروراً ببلاد الشام والعراق.

إن انقسام مسيحيي هذه البلاد إلى شيع وطوائف متناحرة، معادية للدولة البيزنطية، جعلهم يجدون في الفتح الإسلامي خلاصاً لهم، بعد أن عانوا طويلاً قهر البيزنطيين واضطهادهم، حتى إن المسيحيين الملكيين، التابعين عقائدياً لبيزنطية، والمنتمين إلى المنطقة، كانوا قد سئموا من تقلبات الأباطرة البيزنطيين وسوء تعاملهم مع المعطيات المحلية.

على أن العرب، الخارجين لتوهم من شبه الجزيرة العربية كانوا عازمين، بدورهم، على نشر الدعوة الإسلامية وإقامة أحكام القرآن بيد أنهم تركوا للشعوب التي أخضعوها الخيرة بين الدين الجديد أو تأدية الجزية. وهذا ما لم يكن ممكناً في الغرب؛ إذ جرى الناس في أديانهم على سنّة ملوكهم، ومن عارض منهم تعرض للهلاك[٣].

إن استمرار الطوائف المسيحية على أرض الإسلام، لهو دليل ساطع على تمسك الإسلام بمبدأ التسامح. في حين أخضعت الدول الغربية العرب، في نهاية القرون الوسطى، لتصفيات دموية، سواء في جنوب أسبانيا أو في إيطاليا.

إلا أن البعض يعتبر هذا التسامح الإسلامي صادراً عن إحساس بالتعالي والتفوق. وربما كان هذا الجانب السلبي من التسامح ناشئاً عن قناعة المسلمين بكونهم على الإيمان الحق، بينما الآخرون في ضلالٍ من أمرهم. وهذا ما يمنحهم ثقة وقوة تدفعان بهم إلى التسامح. والتسامح في لغة السياسة، غالباً ما يعتبر ضعفاً، ويعني القناعة بانتماء المتسامح إلى فئة الأسياد. أما في الأديان، فإنه يعني انتماء المؤمن إلى الشعب المختار[٤].

في هذا الجو من التمييز، الذي استمر أجيالاً عدة، والذي دفع بالأكثرية من المسيحيين إلى التخلي عن دينهم والانتماء إلى دين المنتصرين، هل يمكن لنا الكلام عن الحياة المشتركة والتآخي بين أتباع الديانتين؟ بالنسبة إلينا، نحن الذين أمضينا سنوات عديدة من شبابنا في ظل الحياة المشتركة، قبيل اندلاع الحرب الأهلية

اللبنانية المقيتة، ونحن الذين تلقينا شهادات الجيل الذي سبقنا، عن الأخوة والتعاون بين أفراد الطوائف المختلفة، لا يسعنا إلا التأكيد على أن هذه العلاقات، توصلت إلى شيء من النموذجية في سعي شباب هذا الجيل إلى ثقافة واحدة ومستقبل أفضل، كنا نجهد في بنائه معاً.

إلا أن هذه الشهادة أضحت موضع شك، بعد الحرب الشاملة، والناشئة عن أحداث عمت لبنان منذ العام ١٩٧٥، وبعد الفرز السكاني الذي نتج عنها. وقد اتخذت هذه الاضطرابات منحى طائفياً عنيفاً، بفعل تداخل عوامل إقليمية وخارجية، كان لها الأثر البالغ في تحويرها، داخلياً، إلى صراع بين المسيحية المهددة والاسلام المحروم. وبدا في هذا الجو المشحون، أن هيمنة المسيحية السياسية والاجتماعية، المفرغة من معناها الخلاصي، قد أبطلت كل أثر لتجربة أخوية في الحياة العملية اليومية. ولكن علينا أن لا ننسى أن الحرب هي مرحلة استثنائية، لا يمكن التعويل عليها في تحديد العلاقات بين الجماعات البشرية.

إن هذا التعايش وذاك التآخي، كانا قائمين في بلد إسلامي، ولم يكن دين السلطة فيه يشكل عائقاً دونهما. فعلى الرغم من الصراع التركي ــ اليوناني ومجازر الأرمن، يشهد البطريرك أثينا غوراس على الحياة الأخوية التي عاشها في منطقة تسارا بلانا، التي سيطر عليها الأتراك، قبل سيطرتهم على القسطنطينية بعام واحد. هناك، ومنذ القرن الخامس عشر، يشترك كل من المسلمين والمسيحيين باحتفالات المعمودية والختان. ولم تكن مشاركة الطائفتين في أعياد الأضحى والفصح والقديس جاورجيوس، إلا دليلاً على الوئام بين أتباع الديانتين[٥].

بل إن المؤرخين في العصور العباسية المتأخرة، يشهدون على ما كان للأعياد المسيحية من بهارج، وما رافقها من مظاهر بذخ وإسراف، كانت الأديار مسرحاً لها، ولم يكن الخلفاء يترددون في حضورها شخصياً[٦]. هذه الأعياد تحولت، لدى المصريين، إلى احتفالات اجتماعية، تصحبها الولائم، المسيرات بالمشاعل، والاغتسال بمياه النيل. وكان الأقباط والمسلمون يشتركون في هذه الأعياد، على اختلاف مذاهبهم، رغم أن بعض قضاة الشرع، قد حذروا المسلمين مراراً من اشتراكهم في أعياد المسيحيين[٧].

إن كل هذه المظاهر، التي جسدت الحياة المشتركة والأخوّة، نقلها المؤرخون في فترات متأخرة، مستندين إلى مدونات تلك الحقب الغامضة. إلا أن ما نقلوه من

تلك الأحداث كان صورة عن وضع المؤرخ ومعتقداته أكثر مما هو صورة موضوعية عن الحدث ذاته.

من هنا، يمكن القول، مع الفيلسوف الفرنسي ريمون آرون، إن كل الآراء الواردة في كتب التاريخ، هي آراء خاصة. والتأثر الأيديولوجي الأشد بروزاً في فهم التاريخ، مرتبط بتغير التحالفات وتبدل الظروف. إلا أن المتطلبات التي تحددها الانتماءات الأيديولوجية، تظهر جلياً في الخطاب والكتابات التاريخية، غير مكترثة بالتطورات الحالية، وإنما حرصت على صورة الجماعة التي تنتمي إليها[٨].

تلك الرؤى للأحداث، وتحولات تاريخ العلاقات الإسلامية ـ المسيحية خارج إطارها الطبيعي، تمثلت في الصراع الطائفي الذي شهده لبنان. ولا شك في أن المسيحيين يسعون إلى دولة حرة، لا يكونون فيها أهل ذمة. ولا يزال موضوع «الشروط العُمَرية»(*)، التي لا يعرف العامة الكثير عن جذورها، يشكل موضوع تهويل، يتحدث عنه المتعصبون سعياً إلى شحن الأجواء العاطفية الشعبية.

لذلك، يحتم الحديث عن التسامح أو عدمه في الدين الإسلامي، إزاء الطوائف المسيحية، والتبشير بالأخوة والحياة المشتركة بين الديانتين، أو الفصل بينهما، إتخاذ موقف واضح في ما يتعلق بمستقبل المسيحيين في العالم العربي وبمستقبل نظام لبنان السياسي.

سنعرض بعض التحاليل والتفسيرات للأحداث والبنى والظروف، بتسلسلها الزمني، في عهود الخلافة العربية والإسلامية.

فالمؤرخون والباحثون في هذه المواضيع عامة، إختلفوا في آرائهم، باختلاف منطلق وإشكالية دراساتهم. فمنهم من اعتمد على الناحية القانونية، فأضفت كتاباتهم الناحية السلبية على إطار التعايش، واتسمت معاملة المسلمين للمسيحيين بالظلم والاستبداد. بينما اعتمد آخرون على الناحية التاريخية ـ الاجتماعية. فلم يكن تاريخ العلاقات المسيحية ـ الإسلامية، إلا تناغماً وتعايشاً بين هاتين الديانتين.

صدرت مؤخراً دراسات تعتمد الديموغرافيا (علم السكان) كمؤشر لفهم العلاقات

(*) يرى عدد كبير من العلماء والمؤرخين أن هذه الشروط لم تصدر مطلقاً عن الخليفة عمر بن الخطاب، وأنها مختلقة، دست على لسان الخليفة في عصور «الانحطاط». راجع ما بعده في هذا البحث ص ٧ و١٣. راجع أيضاً في هذا الكتاب: ساسين عساف. ص ١٧٤.... (الناشر).

الإسلامية ـ المسيحية، في جانب أساسي من تطوراتها. فتطور عدد السكان المسيحيين في الشرق، عبر العصور، اعتبر دليلاً علمياً واضحاً على طبيعة أوضاعهم، وكيفية تعاملهم مع السلطات الإسلامية القائمة. فقبل وصول الجيوش الإسلامية إلى الشرق كان عدد المسيحيين يبلغ ١٥ مليون نسمة موزعين كالتالي:

٩,١ ملايين في العراق.

٤ ملايين في سوريا.

٢,٥ مليونان ونصف المليون في مصر.

وهؤلاء المسيحيون، لم يكونوا ليؤلفوا كتلة واحدة متراصة ومتضامنة، إذ الخلافات والانقسامات كانت قد شقت طريقها إلى صفوفهم، فكانت أكثريتهم أقباط في مصر وسوريا، ونساطرة في العراق وبلاد فارس، وأرثوذكس في معظم المدن البيزنطية. وانقساماتهم وحواراتهم اللاهوتية، كانت أيضاً وسيلة لتثبيت الهوية المحلية والسياسية لكل منهم. فتطور هذه الأعداد، في نموها وانخفاضها، سيكون مؤشراً لمدى التوافق أو لمستوى الصراع بين هذه الطوائف والطائفة الاسلامية الناشئة[٩].

١ ـ عهد الخلفاء الراشدين

اتسعت رقعة الدولة الإسلامية، خلال حكم الخلفاء الراشدين، وشملت بلاداً يسكنها مسيحيون. وإبان هذه الحقبة، طُبقت فعلياً مبادىء التسامح الإسلامي، إزاء أهل الكتاب، فأعطى الخلفاء الراشدون، بين العامين ٦٣٢ و٦٦١، ممثلي المناطق والمدن المسيحية المفتتحة عهوداً تضع المسيحيين في ذمة النبي، كما تعفيهم من الاشتراك، إلى جانب المسلمين، في حروب الجهاد ونفقاتها[١٠].

وشهدت هذه الفترة نفسها تحديد وتثبيت الجزية، المدفوعة من قِبَل المسيحيين إلى بيت مال المسلمين. وحدد بعض الخلفاء الجزية، بأنها جزاء مقابل الدم الذي لم يهدر؛ واعتُبرت السبب المباشر للارتدادات المكثفة في صفوف المسيحيين عن النصرانية، واعتناقهم الاسلام[١١].

وتختلف الآراء حول درجة استقبال المسيحيين للقبائل العربية القادمة مع الفتح. فقد أكد البعض أن مسيحيي سوريا، عاينوا اجتياح بلادهم معاينة مشاهدين،

يستعرضون الجيوش العربية، ويُظهرون حيالها بعض التحيز والمودة، خاصة أن تلك الجيوش، لم تعمد إلى السلب والتخريب في أملاكهم، كما تفعل الجيوش الفاتحة عادة. عاملت الجيوش الإسلامية(*) الناس، الخاضعين لها طوعاً، بليونة [١٢]، مما جعل خالد بن الوليد يقول: «الشام تشبه جملاً نام بهدوء»[١٣].

إلا أن البعض الآخر من المؤرخين لم يكونوا متأكدين من هذه السهولة، التي تم بها تسليم دمشق والمدن السورية الأخرى؛ إذ إن بعضها أُخذ بالسِلم وبالمعاهدات، والبعض الآخر عنوة. وهذا ما يفسر تحول كنائس في بعض المدن إلى جوامع، واحتلال المسلمين للمنازل التي تركها المسيحيون الفارون إلى البيزنطيين[١٤].

وقد اعتبر كثير من المؤرخين، أن نظام الجزية وإجراءات استيفائها، هي الأسباب المباشرة لتخلي المسيحيين عن دينهم. والواقع، أن الذميين وحدهم، تحملوا تبعات الضريبة التي فرضتها الدولة الإسلامية الأولى. فكان على هؤلاء الذميين أن يؤدوا الجزية كضريبة شخصية، والخراج كضريبة عقارية على الأراضي المزروعة[١٥].

وقد تباينت تبريرات القضاة المسلمين للجزية، فمنهم من اعتبرها الثمن البديل من سلامة حياة الذمي، أو وسيلة إذلال وإخضاع فحسب. ونظر آخرون إليها على أنها تعويض عن الخدمة العسكرية، أو أقله، هي مجرد بدل إقامة الذمي في دار الإسلام. وهذه الجزية نسبية، تتفاوت بتفاوت ثروة الذمي[١٦]. إلا أن هذه الجزية، التي كان يرتفع قدرها، حسب البنود المسجلة ضمن صكوك فرضها الفاتح العربي، غالباً ما كانت رمزية. وعندما تمكن المسلمون من المنطقة، وأصبح وجودهم فيها نهائياً، بلغت الجزية السنوية أربعة دنانير فقط للشخص الواحد[١٧]. وإن كانت تصح المقارنة، فإن دفع الخراج والجزية، أصبح أخف بكثير من ثقل الضرائب وتنوعها في العهد البيزنطي[١٨]. وربما سهلت سياسة الأمبراطور هيراكليوس، بإسرافاتها الاقتصادية وضرائبها، التي أثقلت كاهل السكان، مهمة الفاتحين المسلمين[١٩].

ورغم كل التوضيحات والتفسيرات لنظام الجزية وطريقة جبايتها لا تزال صفة الاذلال (وهم صاغرون)، كما وصفها المؤرخون تشكل موضوع أخذ ورد. إلا أن

(*) راجع في هذا المجال بحث غبطة البطريرك أغناطيوس الرابع هزيم: «فتح العرب لبلاد الشام وآثاره الفكرية والاجتماعية». لبنان في تاريخه وتراثه. الجزء الأول. ص ١٣٣ ـ ١٤٩ (الناشر).

ذلك لم يكن حال الفترات الاولى للاسلام. ويُنسب الى ابي عبيدة ان هذا الاذلال لا يصح، فلا يجب إجبار الذميين على ما يتجاوز قدراتهم ولا تصح معاقبتهم[٢٠]. الا أن علماء الشرع والفقه الاسلامي في فترة «الانحطاط» أمثال الزمخشري وابن نقاش وابن تيمية كانوا يجيدون في وصف الطرائق والشروط التي رافقت تأدية الذمي ضريبة الجزية[٢١].

وتذكر مصادر أخرى ان جمع هذه الضرائب أو جبايتها كان يتم من قِبَل وكلاء ينتمون الى نفس طائفة المكلفين وتحت رعاية السلطات المحلية الدينية مما يجعلنا نعتقد ان هؤلاء الوكلاء كانوا في معظم الاحيان مسيحيين[٢٢].

لقد نُظمت جباية ضريبة الجزية، والعلاقات بين المسلمين والشعوب الخاضعة لهم في معاهدات، تضمن للمسيحيين حماية المسلمين لهم. فالذميون يرون في ذلك ضمانةً لحريتهم الشخصية وحرية معتقداتهم وحرياتهم العامة والسياسية[٢٣].

لم تتخذ هذه المعاهدات الطابع الجائر، إلا في عهد متأخر؛ إذ إن أحداثاً متعددة، سياسية واقتصادية، وبالأخص ديموغرافية، وإكراهات وإخضاعات، ستجعل وضع الذميين سيئاً[٢٤].

وقد أسهمت الشروط المنسوبة إلى عمر بن الخطاب، في جعل المسيحيين هامشيين في حياتهم اليومية (المهنة، اللباس، المعتقدات...). إلا أن معطياتٍ كثيرة، تُثبت الطابع المزوَّر لهذه الشروط، التي لا يمكن أن تُنسب إلى الخليفة عمر.

إن توافد الشعوب العربية الإسلامية إلى سوريا، بقي محدوداً في بداية الفتح. فالقبائل الإسلامية الصاعدة من البادية، لم يكن لديها الثقل والعمق الديموغرافي، لمواجهة الأكثرية المسيحية في المناطق التي احتلتها. لذلك، نراها مضطرة إلى الاعتماد على هذه الشعوب والتعاون معها بدلاً من أن تواجهها. ففي العراق، بقي النساطرة يتمتعون بحيوية دينية ونمو روحي، جعلاهم يرسلون العديد من الإرساليات، للتبشير في المناطق النائية من الشرق الأقصى.

أما في سوريا، فقد بقي عدد المسلمين ضئيلاً، خلال هذه المرحلة، إذ لم تزد نسبتهم على ٦٪ من مجموع السكان. فبقي المسيحيون، في دمشق، مستمرين في إقامة الذبيحة الإلهية والصلوات، إلى جانب المسلمين، في كنيسة القديس يوحنا المعمدان (الجامع الأموي). كذلك الأمر في حمص، حيث بقيت بعض أماكن العبادة مشتركة[٢٥].

لم تكن الأمور مماثلة في مصر، حيث انتشر الإسلام، على حساب الأقباط، بسرعة مذهلة. وإيرادات الجزية والخراج، خلال المرحلة الأولى من فتح عمرو بن العاص لمصر، توضح أن أكثر من نصف الأقباط، اعتنقوا الدين الإسلامي، في أقل من ٤٠ سنة. إلا أن الدولة، سعياً للحفاظ على إيراداتها المالية، شجعت الأقباط على المحافظة على دينهم. وبعد انتهاء تضييق البيزنطيين عليهم عاد البطريرك القبطي بنيمين الى ترؤس طائفته علناً [٢٦].

٢ ـ الخلافة الأموية

خلال عهد الخلفاء الأمويين، أخذت الجماعات المسيحية المتعددة، تستعيد فعاليتها. وما أن تجاوز المسلمون والمسيحيون الآثار الأولى للفتوحات وتنظيم الدولة، حتى انطلقوا معاً، في فترة انتقالية، يبنون ثقافة مشتركة، ستكون أساسية، على امتداد العصور التالية. لقد أحاط بالخليفة معاوية مسؤولون مسيحيون، كان لهم الأثر البالغ في جماعاتهم، ونشير بالأخص إلى كاتب الخليفة، منصور بن سرجون، جد القديس يوحنا الدمشقي، والمسؤول عن الشؤون المالية، الذي يرتقي بأهميته إلى الدرجة الثانية، بعد القائد العام للقوات المسلحة. يأتي بعده مباشرة ابن أوثال، الطبيب الشخصي للخليفة، وهو من الطائفة اليعقوبية، والذي عُيّن لإدارة مالية مدينة حمص. والأخطل كان صديقاً ليزيد بن معاوية، ولم يخشَ هذا الشاعر أن يُبرز صليباً من الذهب، وهو ينشد بالقصور الأموية قصائد المدح، التي لاقت تقديراً كبيراً لدى الحكام [٢٧].

ثمة شخصية رابعة، ليست أقل بروزاً، ظهرت في محيط بلاط الخليفة، وهو يوحنا الدمشقي، حفيد منصور بن سرجون، الذي أصبح رفيق الصبا ليزيد بن معاوية. وقد اشتهر بنقاشاته الحادة مع العلماء المسلمين، وغالباً ما أظهر صورة غير موضوعية للإسلام في نقاشاته [٢٨].

إلا أن الخلافات العقائدية والنقاشات، التي قامت بين القديس يوحنا الدمشقي وفقهاء المسلمين، في العهد الأموي، لم تكن ممكنة في ظل الفترة الإسلامية الأولى. إذ كانت سياسة الانفتاح، التي انتهجها معاوية، بخلاف حزم الخلفاء الراشدين في التصنيف بين رعاياهم، قد خلقت جواً من التفاعلات المتبادلة، بين الجموع المسيحية والقادة المسلمين. في هذا الجو من التآخي، قامت نساء الخلفاء العرب، المسيحيات، بدور أساسي في التقريب بين الديانتين. وأشهرهن: نائلة،

زوجة الخليفة عثمان بن عفان، وميسون، زوجة الخليفة معاوية بن أبي سفيان، وتماضر، زوجة عبد الرحمن بن عوف، وغيرهن [٢٩].

في هذا الجو من التبادل والثقة، كانت الطوائف اليعقوبية والنسطورية والمارونية والملكية، تلجأ إلى تحكيم معاوية بن أبي سفيان وأهل بيته، والخلفاء أو الأئمة المسلمين، في خلافاتها اللاهوتية. وهكذا نرى أن العهود الإسلامية، لم تسهم في تطوير ذهنية مسيحيي الشرق، الذين بقوا على عداواتهم وعصبياتهم التاريخية [٣٠].

إلا أن التدخلات الخارجية، وخاصة البيزنطية، في هذه الصراعات الطائفية، عملت على تشكيل فرق عسكرية، مهمتها صد هجمات الجيوش العربية.

في هذا الصدد، لا يزال الغموض يكتنف وضع المردة والجراجمة وتحالفاتهم ونشاطهم بين الطوائف المسيحية. هذا الغموض، لم يمنع البعض من عرض نظرياتهم، وبكثير من الثقة، رغم نقص المراجع وإحاطة الإبهام بهذا الموضوع [*].

قد يكون من المهم، في إطار تحليل الوقائع التاريخية، معالجة موقف سكان جبل لبنان من المحاولات الأولى لتدخلات الدولة الأموية. إن مختلف الطروحات، التي قدمت حول هذا الموضوع، والتي لم تكشف الحقيقة حول أصل المردة الغامض، تعبر عن مواقف أملتها مصلحة الطائفة المارونية، في مرحلة فاصلة ومهمة. ففي عام ١٩٠٣، أثار مقال الأب لامنس، في مجلة «المشرق»، جدلاً حول شخصية المردة، إذ يؤكد الأب لامنس، استناداً إلى تيوفان، المؤرخ الأقرب إلى الأحداث، أن المردة هم مجموعة من ١٢ ألف مسلح، كلفهم البيزنطيون بالدفاع عن الثغور السورية [٣١].

ويؤكد المطران يوسف الدبس، المؤرخ، ومطران بيروت للموارنة، أن المردة والموارنة شعب واحد، وأن كلمة مردة هو اسم للموارنة، أطلقه عليهم أعداؤهم في القرن الثامن الميلادي. وهؤلاء الموارنة، تمردوا على البيزنطيين وقاتلوهم، إلى جانب الأمويين. أما المطران دريان، فيعتبر المردة فصيلة من الخيالة اليونانيين، أرسلت بأمر من الأمبراطور قسطنطين، إلى جبال الأمانوس، في بداية الأمر، ثم

(*) راجع في هذا الشأن: إبراهيم بيضون. لبنان في تاريخه وتراثه. الجزء الأول. ص ١٦١ ـ ١٦٧. راجع أيضاً:
Adel ISMAIL. Histoire du Liban du XVIIe Siècle à nos jours. Tome 1. pp. 169 - 189. (الناشر).

إلى جبال لبنان، بهدف تحريض الجبليين على تقطيع أوصال الدولة العربية، التي افتتحت البلاد السورية، ومنعها من الامتداد نحو ممتلكات الأمبراطورية البيزنطية. من هذا المنطلق، لا يبدو، في رأيه، ثمة علاقة بين كلمتَي مردة وتمرد[٣٢]. أما الدكتور عادل إسماعيل، فيميل إلى تأييد وجهة نظر المطران دريان هذه، ويعتبر أن لا رابطة بين المردة والموارنة والجراجمة، فهي شعوب مختلفة في الأصل، ولكنها تعايشت في الجبل اللبناني ردحاً من الزمن، وتم انصهار محدود فيما بينها، بفعل انتمائها جميعها إلى العقيدة المسيحية[**].

إن المسألة التي تتعرض لها هذه المجابهات الكلامية، لا تمس أصل الموارنة فحسب، بل تكمن أيضاً في معرفة ما إذا كان وجود الموارنة في لبنان، يعود إلى ما قبل المردة (حسب الدبس) أو إذا كان لدخول المردة إلى مسرح الأحداث الأثر البالغ في تحول لبنان إلى وطن الموارنة. وهذه المسألة تتعلق بالأخص بتحديد الأعداء، الذين «طُلب» من الموارنة المقيمين في الجبل اللبناني، أن يقاتلوهم. هل هم البيزنطيون أم المسلمون؟

فقد ذهب المطران الدبس، في اعتقاده، إلى أن الموارنة قاتلوا البيزنطيين، وتنظموا في أمة، وكانوا إبّان خضوعهم للدولة الإسلامية، يتميزون بمواجهتهم الصريحة لباقي الطوائف المسيحية، نظراً إلى شدة تعلقهم بالكرسي الرسولي الروماني، من دون أن يقلل ذلك من أهمية صراعهم ضد المسلمين. وفي رأي المطران الدبس، أن ارتباط الموارنة بالكرسي الروماني ارتباطاً كلياً، كاد يشكل المسألة الرئيسة في تاريخهم، الديني والزمني.

في حين يؤكد المطران دريان، أن الموارنة واجهوا المسلمين على الأخص، ولم يكن تحالفُهم مع المردة، إلا لضربِ الدولة العربية الناشئة. إلا أنه سرعان ما تذكر مواطنيته العثمانية، فأشار إلى الجهود التي بذلها العرب، لحماية سكان البلدان التي احتلوها رغم مقاومة هؤلاء للعرب مقاومة عنيفة. لكن العنصر الغالب، في رأيه، «ليس تسامح العرب، وإنما بسالة الموارنة، وتعلقهم بدينهم، ومقاومتهم الدولة الاسلامية». ويضيف المطران دريان، أن «تلك الصفات التي نشأت عليها الأمة المارونية، هي خصائص لديهم، تنامت مع مواجهتهم القوات الاسلامية»[٣٣]. ومن المهم الإشارة، في هذا الصدد، إلى أن المعاهدة التي عقدها أبو عبيدة مع المردة عام

(**) راجع: Adel ISMAIL. Histoire du Liban... op. cit. pp. 169 - 189.

٦٣٩، استثنت هؤلاء من الجزية واعتبرتهم معاوني المسلمين في الفتوحات بحيث يتقاسمون المغانم معهم[٣٤]. وهذا يدل على أن المردة، كانوا في كثير من الأحيان، لا يتقيدون، في حروبهم ضد الآخرين، بارتباطات ما مع الدولة البيزنطية.

وفي صدد الحديث عن الجزية، نلاحظ أن هذه الضريبة، التي تسببت بضائقة للسكان المسيحيين، قد انخفضت في عهد عبد الملك بن مروان، في العراق، إلى ٤٠ مليون درهم، بعد أن كانت قد بلغت ١٢٠ مليون درهم في عهد الخليفة عمر الاول. وذلك يعني أن قسماً كبيراً من السكان الريفيين، قد اعتنقوا الإسلام، أو هاجروا إلى المدن[٣٥]. إن هذه الظاهرة ستحول معظم المسيحيين في الشرق من ريفيين إلى سكان مدن، هرباً من جزية موزعة على عدد متضائل من الذميين وستؤدي إلى نتيجتين ذواتَي عواقب مستقبلية. النتيجة الأولى، هي تحول تدريجي للمسيحيين إلى طبقة مرفهة من سكان المدن، مما سيحسن أوضاعهم الاقتصادية والسكانية. أما النتيجة الثانية، فهي تماهي الأوضاع الطائفية مع توزيع العمل والثروة، على المدى الطويل مما سيسهل عملية التهميش والتمييز الطائفي، اللذين سيعانيهما المسيحيون في الفترات اللاحقة[٣٦].

٣ ـ الخلافة العباسية

على الرغم من تلك التطورات، استمرت المدن في العصر العباسي في تشكيل الإطار الأمثل للتبادل الثقافي والفكري. فعمل المسيحيون في مجال الترجمة والتأليف، واضطلعوا بدور أساسي في تحويل الثقافة والفلسفة اليونانيتين إلى العربية، إذ عملوا في مجالات الطب والأدب والفن، وأسهموا إسهاماً فاعلاً في نشأة حضارة عربية، صهروا فيها التيارات والميزات الثقافية، المحلية والمجاورة.

وخلال الحكم العباسي، ألغيت الامتيازات الممنوحة للمردة، وذلك خلال فترة حكم المتوكل، الذي أعاد فرض الجزية وضريبة الأرزاق (ضريبة على الغلال الغذائية). والمدن العباسية، التي عايشت الإنتاج والمشاركة الثقافية، عايشت أيضاً مجالات التمييز والتفرقة. فقد فرض المتوكل (٨٤٧ ـ ٨٦١م) تدابير تمييزية، عام ٨٥٠م، طالت كل مسيحيي الأمبراطورية؛ إذ كاد هؤلاء أن يرتَقوا أعلى المراتب والوظائف في إدارة الدولة الإسلامية، بعد أن أصبحوا أمناء سر وكتّاباً وجباة ضرائب وخازنين، عدا الأطباء الذين كانوا، بحكم وظيفتهم، ذوي نفوذ، ومقربين من شخص الخليفة.

إن غضب الخليفة المذكور على أحد أطبائه المسيحيين، بختيشوع، أدى عام ٨٥٣، إلى اضطهادات جديدة. فقد هُدمت بعض الأديرة والكنائس، وأعيدت الإجراءات التمييزية في حق المسيحيين[٣٧]. والواقع إن بعض المسيحيين، ونخص بالذكر الموظفين منهم، بالغوا في الترف والبذخ، حتى أثاروا حقد الموظفين وأمناء السر المسلمين، الذين غضبوا لهذه المنافسة الجائرة في حقهم[٣٨]. وعلينا النظر إلى هذه الاضطهادات، ضمن إطار السياسة العامة التي كان ينتهجها الخليفة، من خلال الوضع الاجتماعي، الديني والثقافي، لهذا العهد أو ذاك. والحق يقال أن الاضطهادات وإجراءات التمييز هذه، لم تكن من نصيب المسيحيين وحدهم. فما أن انصرف المتوكل عن التنكيل بفرقة المعتزلة، حتى باشر بسياسة ملاحقة الهرطقات، بغية إقامة سلطة القرآن والسنة، فأمر بهدم ضريح الحسين في كربلاء، ومنع دراسة علم الكلام وتعليمه، تحت طائلة السجن[٣٩].

في هذه الأجواء، كان المتوكل في حاجة إلى دعم الفقهاء السنة والطبقات الشعبية له، لذلك، عمد إلى إعادة وضع عدد من الأنظمة التي مر عليها زمن طويل، ولم تُمارس على الذميين، وذلك وفقاً لحاجات ظروف معينة، لا علاقة لها بمبادىء الإسلام وتعاليم القرآن[٤٠]. فالشيعة، بدورهم، عانوا الاضطهاد والتنكيل، لإجبارهم على العودة لمعتقدات الإسلام السنّي، والتخلي عن معارضتهم التقليدية لسلطة الخلفاء. وكان معظم التضييقات والاضطهادات موجهة ضدهم.

وقد نَسَبَ كثير من المؤرخين إلى حكم المتوكل إعادته «الشروط العمرية» وتطبيقها. والواقع، إن نسخاً عدة ظهرت للنص نفسه، حالت دون معرفة الأصلي من المزيف. ولو كانت هذه «الشروط» تعود فعلاً إلى الخليفة عمر بن الخطاب، لذكرها المؤرخون، ووصفوها بدقة وشمول. ومن جهة أخرى، فإن هذا المحتوى، لا يمت بصلة إلى عقلية الخلفاء المسلمين العرب الأوائل. ويبدو أمراً بعيداً عن الاحتمال أن يكون الخليفة عمر، قد فرض على هؤلاء المسيحيين شروطاً بالغة الإجحاف والإذلال، في حين لم يكتمل الفتح بعد.

قد تكون هذه الشروط، إذاً، ابتداعاً متأخراً من قِبَل مُتنَصّرين غرباء، منتمين حديثاً إلى الدين الإسلامي حَرصوا ألا يختلطوا بالمواطنين الأصليين، كي يحصلوا على شرعية انتمائهم العربي، وتُنسى أصولهم الغريبة. ففي حين ينسب بعض المؤرخين إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز ابتداع هذه الشروط، بغية التضييق على المسيحيين، يعتقد البعض الآخر جازماً بأنها وثيقة مزورة، صيغت في القرن الرابع

للهجرة ولا يجد الباحث النص الأول في القرن الحادي عشر إلا عند ابن حزم، وبشكل مقتضب لهذه الشروط. فمن الممكن أن يكون هذا النص، قد تم إعداده في دواوين المتوكل وبإيعاز منه، استناداً إلى كل الفقرات السلبية أو المجحفة الصادرة في عقود الذمة.

والظاهر أن هذا الخليفة شجع كل المناظرات المعادية للمسيحيين، وأطلقها، وكانت عديدة في عهده. وقد اهتم المتوكل شخصياً بنتاج الجاحظ، في هذا المجال[٤١].

لقد كانت هذه الشروط بالغة القسوة، بالنسبة إلى المسيحيين، الذين اعتنقوا بأعداد كبيرة الإسلام،فقد رسخت هذه التمييزات لديهم الشعور بالانتماء إلى طوائفهم، بالمعنى الاجتماعي الضيق، والتباعد عن محيطهم. فمن وجهة نظر المؤرخ الحديث، كان علينا، قبل أن نصدر الحكم على هؤلاء الخلفاء، أن نضعهم إزاء منطق العصر ونفسيته، وأن نقارنهم بملوك أوروبا المسيحيين، في القرون الوسطى، الذين تعاملوا بقساوة منقطعة النظير مع اليهود، حتى إن الباباوات لم يتوانوا عن إقامة أحياء الغيتو في روما نفسها[٤٢].

ويرى بعض المؤرخين أن فكرة القرارات، التي اتخذت لإعادة العمل على أساس «الشروط العمرية» تعني أن هذه الشروط لم تكن مطبقة بالفعل.

أما مسيحيو المقاطعات العباسية، فقد عانوا أيضاً ضعف السلطة المركزية، التي كانت ماليتها وخزينتها تحت رحمة جبايات الولاة والموظفين المحليين المسيحيين. فخلال عام ٩٣٢م، سُجلت عدة عمليات تهديم لكنائس في فلسطين ومصر وتونس، من دون مبرر واضح. وقد أمر الخليفة المقتدر (٩٠٨ ـ ٩٣٢م) بإعادة تعمير بعض الكنائس، غير أنها هُدمت من جديد، إثر فتنة طارئة. إلا أن هذا الأمر، لا يعكس سياسة محددة تنتهجها السلطة باستمرار، بل أتت هذه الاضطهادات نتيجة مزاجية الولاة والموظفين، أو نتيجة غليان جماعي، إثر خطبة حماسية[٤٣].

ولم يكن المسيحيون بمنجى من الثورات الاجتماعية، التي كلما نشبت، ألحقت الأذى بأرواحهم وممتلكاتهم. ففي عام ٩٢٠م، إثر ارتفاع حاد في أسعار السلع، ثارت في بغداد، جماعات من الشعب، وحطمت أبواب السجون، معيدة الحرية لبعض العصابات تعيث فساداً في المدينة وتعرض بيوت المسيحيين للنهب

والتخريب، خاصة بيوت أمناء السر والكتبة. وقد تبع عدد السكان المسيحيين، في العاصمة بغداد، تدهور عدد السكان العام، الذي بلغ عام ٩٦٥م، عُشر ما كان عليه في عهد المقتدر.

ولقد عكست الحروب، التي نشبت بين البيزنطيين والمسلمين، خلافات عميقة بين مؤرخي هذه المرحلة، وغالباً ما كان لهذه الصراعات ردات فعل خطيرة على السكان المسيحيين في المناطق العربية. اعتبر البعض أن هذه الاضطهادات، التي سبقت الغزوات المسيحية، أو رافقتها، أو تبعتها، لم تكن سوى إجراءات أمنية اقتضتها أحوال الحرب[٤٤].

وبالفعل، لدى وصول جيوش الأمبراطور جان تزيميسيس إلى نصيبين، عام ٩٧٢م، اشتعلت فتنة في بغداد، تسببت بانتشار الذعر لدى المسيحيين، واجتاح بعض الزمر قصر السلطان، وانتهت الفتنة بمعركة بين السنّة والشيعة. هذه المرة، لم يتعرض أحد من المسيحيين في العاصمة للأذى، لأن البيزنطيين كانوا قد نهبوا كنائس نصيبين وأديرتها، كما فعلوا بالجوامع، ليس لاعتبارهم المسيحيين عرباً، بل لأنهم من اليعاقبة والنساطرة الخارجين على دين الأمبراطور البيزنطي[٤٥].

فخلال العهد العباسي، وفي الظروف التاريخية لهذه الفترة، وفي ظل هيمنة أهل الفقه والقانون، استُبدل مفهوم «أهل الكتاب» بمفهوم «أهل الذمة».

إن مفهوم «أهل الذمة» الموروث عن الساسانيين وعن مفاهيم المجتمعات القديمة، كان يفترض أن يشكل مرحلة انتقالية مؤقتة، لأنه يتناسب مع مرحلة تاريخية معينة، كانت فيها العلاقات بين الجماعات الإنسانية لا تُفهم إلا من خلال معادلة مُسيطِر ومسيطَر عليه. وفي وقت كان العالم كله يتحرك تبعاً لهذا النمط[٤٦].

هذا الوضع من الفوضى والضياع، الذي عاشه المسيحيون في العراق، في أواخر الفترة العباسية، جعلهم ينظرون إلى الغزاة الجدد بعين الرضا. فقد اعتبر النساطرة، أن المغول في طور اعتناقهم الديانة المسيحية، خاصة أن هولاكو، قائدهم، قد تزوج من خاتون المسيحية، واعتمد على البطريرك النسطوري ماشيشا الثاني في مفاوضة تسليم مدينة بغداد. إلا أن اعتناق الخان الأكبر مع جنوده الإسلام، عام ١٢٩٦م، سيعرض السكان المسيحيين لانتقامات الشعوب الكردية في شمال البلاد. وفي القرن الرابع عشر، لن تتعدى نسبة المسيحيين في العراق ٢ إلى ٣٪[٤٧].

أما في مصر، فنرى أن الوضع الديموغرافي للمسيحيين، كان قد تدهور منذ بداية العهود الأولى للإسلام. ومع توالي الممالك الإسلامية المنفصلة عن الدولة العباسية، عاش المسيحيون في مصر حركة نسكية هائلة أسهمت في تدني أعدادهم. وقد اعتبر بعض العلماء، أن الدعوات النسكية العديدة، كانت بمثابة رفض جماعي للتوالد في ظل أوضاع اجتماعية ومدنية سلبية؛ إذ عاد المسيحيون، عام ٨٠٠م، لا يشكلون أكثر من ٢٢٪، بالنسبة إلى سكان البلاد (٧٧٪ مسلمون و ١٪ يهود).

وعلى الرغم من هذا التدهور، بقي المسيحيون الأقباط يشغلون الوظائف الأساسية في البلاد كموظفين في ديوان المال وكتاب[٤٨].

٤ ـ الفاطميون، المماليك والصليبيون

يتصف عهد العباسيين بأهمية تاريخية، لكونه يمثل الخطوط العريضة لكل العهود المتأخرة في الحكم الإسلامي، المعروفة «بعهود الانحطاط». فالظروف التي ذكرنا سابقاً، والتي أدت إلى اضطهاد المسيحيين، المتمتعين بالقوة والنفوذ في بعض الوظائف العالية، وإلى ضعف الحكم المركزي والأزمة الاقتصادية والتدخلات الأجنبية. . . تلك الظروف كانت متوافرة في عهد الفاطميين والأيوبيين والمماليك. إذ كان يكفي قتل أو إبعاد وزير مسيحي مقرب من الخليفة، لإثارة الغضب أو النعرة الطائفية ضد كل المسيحيين، من دون أي تمييز على أرض الواقع. فإن مقتل القبطي فهد بن إبراهيم، وزير الحاكم بأمر الله، في مصر، عام ١٠٠٠م، تبعه اضطهاد عام للأقباط في مصر، ولمدة تجاوزت العشرين عاماً؛ فقد دُمر عدد كبير من الكنائس والأديرة، وطورد المسيحيون، وأجبروا على الكفر بدينهم[٤٩]. والغريب في الأمر، أن معظم وزراء هذا الخليفة وأطبائه، كانوا مسيحيين، بل يقال إن خالي الحاكم، كانا بطريركين على كرسيين شرقيين[٥٠]. ولم يسمح لهما بإعادة بناء كنائسهما، إلا في فترة متأخرة من حكمه. فهذه الاضطهادات ضد المسيحيين، كما في عهد المتوكل، لكن بطريقة معكوسة، ترافقت مع إجراءات مقيدة، منذ عام ١٠٠٤م، ضد المسلمين السنّة، ودوّنت على جدران مساجدهم عبارات غير لائقة.

ويذهب بعض المؤرخين إلى القول، إن الوزراء الذين وقّعوا أمر تدمير الكنائس، كانوا مسيحيين، وقاموا بذلك مرغمين. وفي أواخر عهد الحاكم بأمر الله، تحدث مؤرخون عن صداقة حميمة، نشأت بين الحاكم والبطريرك القبطي، الأنبا

سالومون، حتى إن لقاءاتهما كانت يومية. ولدى اختفاء الحاكم، أعطت أخته الأمر بالذهاب والإتيان به من دير قريب من القاهرة، حيث كان من عادته لقاء البطريرك[٥١]. وفي هذا العهد، دُمرت كنيسة القيامة في القدس، واعتُبِرَ ذلك سبباً مباشِراً لانطلاق فكرة الحروب الصليبية[٥٢].

لقد كان عهد الحروب الصليبية مؤلماً، دون شك، لمسلمي الشرق كما لمسيحييه. فبعد محاصرتهم مدينتَي أنطاكية والقدس، قام الصليبيون بطرد البطاركة الأرثوذكس منها، واستبدلوا بهم أساقفة لاتين[٥٣]. أما بالنسبة إلى اليعاقبة فقد هاجر معظمهم إلى مصر، ومُنع الأقباط من الحج إلى القدس[٥٤].

وبالنسبة إلى تأثير الحروب الصليبية في حياة المسيحيين في الشرق، فقد اعتبر البعض أن هذه الحروب الدينية، أثارت لدى المسلمين ردات فعل عنيفة ضد أهل الذمّة. في حين يؤكد البعض الآخر عكس هذا. إلا أنه من المؤكد، أن الحروب الصليبية شكلت منعطفاً مأساوياً لمسيحيي الشرق، وذلك على الصعيدين الكمي والنوعي. فبعد أن كان المسيحيون يشكلون أكثرية السكان، في مناطق سوريا والعراق ومصر، أمسوا من الأقليات المتناثرة في أنحاء العالم الإسلامي. وعلى الصعيد النوعي، تحولوا إلى جماعات هامشية منطوية على ذاتها شأنها في العهود السابقة، غير آبهة، للمشاركة في الحياة السياسية والثقافية، في المناطق التي تعيش فيها. بل كان جُل همها الحرص على أمنها وتأمين معيشتها.

ففي عام ١٠٩٩م، عندما استولى الصليبيون على القدس، وانصرفوا، حتى داخل المسجد الأقصى، إلى شتى الممارسات الفظيعة راح أئمة المساجد، في بغداد، يدعون المؤمنين إلى الجهاد المقدس. غير أن ما يجدر ذكره، أنه ما من رواية، مسيحية أو إسلامية، أشارت إلى أي حادث اعتداء على المسيحيين[٥٥].

لم تبقَ الحال على ما هي عليه، طوال فترة الحملات الصليبية، لأن محاصرة أنطاكية عام ١٠٩٨م، ومحاصرة حلب عام ١١٢٤م، أثارتا ردات فعل بارزة[٥٦].

ولكن، بُذلت جهود للتمييز بين الفرنجة وأهل البلاد المسيحيين الأصليين. ففي سنة ١١٤٤م، وحرصاً منه على تأييد مسيحيي المنطقة، احترم نور الدين زنكي الكنائس، ذات الطقوس السريانية والأرثوذكسية. في حين حُولت الكنائس اللاتينية إلى مساجد، أو إلى مخازن للعلف وزرائب[٥٧]. لكن عند تولي الأيوبيين زمام السلطة في مصر، وكانوا مصممين على محاربة الصليبيين، عاد وضع الأقباط يشهد

صعوبات من جديد؛ إذ أُعيد فرض القيود على الملابس، كما أُمر بتحطيم الصلبان، إلى أن انضوى العديد من المسيحيين تحت لواء الاسلام[٥٨]. ويرى بعض المؤرخين، أن هذا الموقف كان نتيجة لتأييد الأقباط الصليبيين في حروبهم ضد المسلمين، إبّان قيام المملكة اللاتينية في الأراضي المقدسة[*].

في الفترة التي حكم خلالها الفاطميون، تعرضت مصر لقرن، تقريباً، من الجفاف والأوبئة، مما جعلها تفقد ثلث سكانها.

لكن هذه الحالة تحسنت مع صلاح الدين، بعد انتصاره على الصليبيين. عندئذ لم يكتفِ بأن يكون متسامحاً مع أقباط مصر، بل ذهب إلى حد اتخاذ البعض منهم في خدمته[٥٩]. ولقد اعتبر بعض المؤرخين أعمال صلاح الدين، ضد مسيحيي مصر، حركة تطهير موجهة ضد مؤيدي الفاطميين[٦٠].

وبعد استيلاء العرب على القدس، ورحيل الصليبيين عن سوريا، وُجهت حملتان صليبيتان ضد مصر، الأولى بقيادة جان دو برين Brienne، والثانية بقيادة الملك لويس التاسع. وكانت نتائجهما مأساوية جداً على أقباط مصر، لا سيما أن السلطات استغلت هذه الأحداث لتعويم خزائنها الواقعة تحت العجز[٦١].

وعندما تسلم المماليك الحكم، بذلوا جهداً في إظهار حرصهم وغيرتهم على الدين الإسلامي، فتابعوا جهودهم الحربية لإخراج الصليبيين من مصر وسوريا. فكانت فترات الجهاد هذه قاسية مادياً على الشعب، الذي كان عليه تقديم مجهوده، عسكرياً ومادياً، مما ألحق الضرر بالمسيحيين، خاصة الذين استمروا في المناصب الحساسة في الإدارة (كتّاب، أطباء، موظفو مالية...) وكان تقربهم من سلاطين المماليك، وتأثيرهم فيهم، وتقديم المشورة إليهم، خاصة في عهدَي قلاوون وابنه الأشرف خليل وإشغالهم وظائف المباشرين (محصلي الضرائب) كان كل ذلك أموراً أثارت نقمة الشعب عليهم[٦٢].

فبداية عهد المماليك سجلت ارتفاعاً لعدد السكان، نتيجة الازدهار الاقتصادي، وعودة التبادل التجاري مع أوروبا. إلا أن وباء الطاعون، عام ١٣٤٨م، قضى من جديد على عدد كبير من السكان. أما الاضطهادات التي لحقت بأقباط مصر،

(*) راجع في هذا المجال: أندريه ميكال، د. شيفالييه، عزالدين قلوز. العرب الإسلام وأوروبا. ترجمة منير اسماعيل وهاشم صالح، ص ١٧ ـ ٢٠، ١٨٩.

خلال حكم المماليك، فكانت، حسب رأي عالم الاجتماع يوسف كرباج، من عمل الشعب المسلم الذي أرهقه الحكام، فراح يسعى للانتقام، فالسلاطين الذين كانوا يعانون نقصاً في السيولة في خزائنهم، وجدوا في هذه الاضطهادات وسيلة لاستنزاف مدخرات المسيحيين أكثر فأكثر[٦٣]...

وتابع المماليك جهودهم في محاربة الصليبيين، واستطاعوا أن يحولوا حملات الفرنجة العسكرية عن مصر. وكان من جراء ذلك، أن توطدت وازدهرت العلاقات التجارية بين المماليك ودولة البندقية، وتحول طريق الصليبيين عن الإسكندرية، نحو الأراضي المقدسة، ففضل هؤلاء المرور بالقسطنطينية، ونهبها خلال الحملة الرابعة (١٢٠٤م) مما عمق الشرخ بين الكنيستين الشرقية والغربية[٦٤].

واستمر جهاد المماليك في سوريا وحافظ بعض الأقليات المسيحية والإسلامية على علاقاتهم بالصليبيين. وكان هؤلاء، رغم لجوئهم إلى جزر المتوسط، يتابعون تعدياتهم المسلحة وإنزالاتهم على الشواطىء السورية. في هذا الإطار، تأخذ حملة نائب دمشق، ضد كسروان، بُعدها. يتشبث بعض المؤرخين إزاء هذه الغزوات بخلافاتهم حسب انتمائهم الطائفي وموقعهم الايديولوجي الذي تَفْتَرِضُه إثباتاتهم. فغزو المماليك لكسروان يشكل عاملاً مهماً في مسار المؤرخين لاثبات هويتهم اللبنانية. والمصادر المتعلقة بهذا الحدث نادرة ومبهمة. ولكن بدلاً من أن يدفعهم هذا النقص إلى التحفظ، نرى بعضهم على العكس يزيد في المبالغة بالتفسيرات الذاتية.

المسألة تكمن، لدى هؤلاء المؤرخين، في معرفة من هم الكسروانيون، الجبليون والجرديون، الذين قاوموا جنود نائب المماليك في دمشق، المكلف بإخضاع سكان جبل كسروان، فكل يدّعي انتماء شهداء كسروان إلى طائفته. فبالنسبة إلى المؤرخ الشيعي، كان المقصود من حملة المماليك تجذير طائفته في الجبل، الذي أصبح لاحقاً أساس لبنان السياسي[٦٥].

أما المؤرخون الموارنة، فإنهم يسعون إلى إثبات المجابهة الحادة، التي واجهت بها طائفتهم السلطة الإسلامية، الممثلة آنذاك في المماليك مشيرين إلى أن التضحيات التي تكبدها هذه الطائفة طوعاً «تثبت، حسب قول الأب بطرس ضوء، لبنانيتها وتفانيها في سبيل الاستقلال الوطني»[٦٦].

ويمكننا كذلك أن نذكر الموقف السني المناقض، الذي يبرر موقف المماليك، الذي يمثل السلطة الإسلامية، مظهرين العداوة التاريخية للطائفة المناهضة لهم، متهمين إياها بالانعزالية[٦٧]. في هذه الحال، يتطابق الموقف السني، الذي يعبر عنه المؤرخ عمر التدمري، مع السلطة المملوكية.

ما زال مستمراً هذا الجدل الكلامي حتى أيامنا هذه، ليشمل أيضاً السنة والشيعة. ولم يعد المسيحيون وحدهم المتهمين بالتعاون مع الصليبيين.

في أواخر عهد المماليك، كانت الطوائف المسيحية في الشرق أشبه بجزر منفصلة مهمشة، على طريق الزوال، فلم يعد هؤلاء يمثلون أكثر من ٨ إلى ١٠٪ من سكان الشرق. إلا أن تطورات المرحلة التاريخية المقبلة، ستجعل الأمور تتحول إيجاباً، لتعود هذه الأقليات المسيحية إلى النمو.

٥ ـ الخلافة العثمانية

إن حلول الخلافة العثمانية على عرش القسطنطينية، عام ١٤٥٣م، وضع حداً للأمبراطورية البيزنطية، «محمية الله»، وأحيط انتخاب بطريرك القسطنطينية جناديوس سكولاروس، بأبهة كبيرة وبكثير من الفخامة[٦٨]. حتى إن السلطان محمد الثاني نفسه خاطبه، مردداً ما كان يقوله قبله الأباطرة البيزنطيون: «كن بطريركاً بسلام، ولتحمك السماء، لك صداقتنا، في كل الظروف، حين تحتاج إليها، وانعم بكل الامتيازات، التي حظي بها أسلافك»[٦٩].

ولكن تعاقب الأحداث والاضطرابات، أدى إلى انتهاك الامتيازات الممنوحة. وهنا تختلف آراء المؤرخين. فيؤكد بعضهم أن كلمة «كافر»، مثلاً، لم ترد إلا ضد المسيحيين الأجانب، ولم تظهر إلا في العهود العثمانية المتأخرة[٧٠]. في حين يقول الآخرون، إنه منذ وطد الأتراك سلطتهم، أثارت انتهاكاتهم المتكررة لامتيازات الجماعات غير الإسلامية، التدخلات الأجنبية[٧١].

في هذا الإطار، من المهم التأكيد أن هذه التدخلات الأجنبية، كانت سبب موقف المسلمين المشكك، إزاء المسيحيين؛ إذ اتهِم هؤلاء بالتحالف، أو بالتعاون مع الأوروبيين أعداء المسلمين. وقد عانى مسيحيو لبنان، في هذه السنوات الأخيرة، خطأ أو صواباً، بما فيه الكفاية، هذا النوع من الاتهامات.

يبقى أنه عندما كان الموضوع يتعلق بإجبار الذميين، في سوريا، على اعتناق الدين الإسلامي، تحت حكم السلطان سليم (الذي قضى على ٤٠٠ ألف شيعي في حروبه ضد الفرس)، كانت السلطات الأوروبية أعجز ما تكون عن التدخل. وكان المفتي الجمالي، وهو عربي من سوريا، قد استطاع، مستعيناً بآيات من القرآن وأحكام من السنّة، أن يصرف السلطان عن هذه السياسة[٧٢].

هذا التدخل الأجنبي، اتخذ في البدء، شكلاً ودياً. ففي سنة ١٥٣٥م، عقد ملك فرنسا، فرنسوا الأول، مع السلطان العثماني، سليمان القانوني، تحالفات ومواثيق تجارة وسلام، سهلت قدوم المرسَلين اللاتين إلى الشرق. وكان هؤلاء مرتبطين بالمجمع المقدس للتبشير، لدى الكرسي الرسولي، في روما. وأسفرت مهمتهم، عن انشقاق الكنائس الشرقية المحلية إلى كنيستين. الأولى، استمرت في اتباع التقليد الكنسي الأرثوذكسي. والثانية، انتمت إلى الكاثوليكية الرومانية. ولم يكن ذلك، حسب أدمون رباط، عودة للشرقيين إلى الكثلكة اللاتينية. وتبع هذا الانشقاق انشقاقات أخرى في الطوائف الأرمنية، والسريانية والكلدانية وغيرها. ويرد بعض المؤرخين أصول الوحدة مع روما إلى رغبة في الوحدة، لدى البطاركة المشرقيين، تعود إلى ما قبل الحروب الصليبية[٧٣].

وما كان حاسماً، في هذا الموضوع، هو عمل القناصل الفرنسيين، والمرسلين، الذين قدموا إلى الشرق، حاملين إلى الشعوب المحلية وعوداً بحماية أكبر وبتسهيلات تجارية أكثر. ولم يعترف الكرسي الرسولي بهذه الشعوب، التي أصبحت كاثوليكية، عام ١٧٢٤م، معترفة بسلطة روما، إلا بعد عشرين سنة من انشقاقها الفعلي عن الكنيسة الشرقية. وقد يكون مثيراً للاهتمام فهم الأسباب السياسية والثقافية، التي أسهمت في نشوء هذه الطوائف الكاثوليكية.

فبعد استيلاء القوات التركية على القسطنطينية، منح محمد الفاتح البطريرك الأرثوذكسي امتيازات، جعلت هذا الأخير يظهر معها، وكأنه وريث مجد بيزنطية. هذه الامتيازات أحدثت خلطاً في الحقوق الروحية والزمنية، وهي التي تعبر، بشكل جيد نسبياً، عن التطلعات الهلّينية لمحمد الثاني، في وقوفه ضد الأثنوقراطية التركية. هذه الحقوق اندمجت، شيئاً فشيئاً، في الشعور اليوناني الوطني، ونصبت اليونانيين مدافعين عن الثقافة اللاهوتية اليونانية، وعن اللغة اليونانية[٧٤].

وفي القرن الثامن عشر، دخلت الأمبراطورية العثمانية في مرحلة الانحطاط.

فأخذ الولاة المحليون يعلنون استقلالهم الذاتي، بل استقلالهم عن الباب العالي، أمثال علي بك الكبير في مصر، وضاهر العمر في فلسطين. ففي بلاط هؤلاء الحكام، كان الكتّاب وأمناء السر وأمناء الصناديق والتجار متأثرين بالطقس الكاثوليكي، إذ وجدوا فيه وسيلة لتوكيد ثقافتهم العربية ودعمها، مواجهين، بمساعدة المرسلين الأجانب وحماية القناصل، السلطة التركية، التي كانت تساند الكنيسة اليونانية.

أما في لبنان، فقد سعى الروم الكاثوليك إلى بسط سيطرتهم، بإقامة الأديرة وشراء الأراضي في الجبل. وساعدهم على ذلك، جهراً وعلانية، المقدمون الدروز. ولا سيما آل أبي اللمع وجنبلاط، الذين رأوا فيهم نصيراً جديداً، معادياً للعثمانيين، ومدعوماً من قِبَل فرنسا، وهو نصير يختلف عن الموارنة، الذين يعملون شركاء في أراضيهم.

هذه الانقسامات في الكنيسة الشرقية، إلى كاثوليك وأرثوذكس، كان لها أكبر الأثر في اضطهاد الجماعات المسيحية المشرقية، ذلك أن هذه الجماعات سعت، كل من جانبها، إلى امتلاك أديرة جديدة والإكثار من عدد رعاياها وأبرشياتها ثم عمدت إلى محاربة المنتمين إلى الطائفة الأخرى، والاستيلاء على أديرة هذه الطائفة.

وقد أدى كل ذلك إلى فرض عمليات ابتزاز بشعة... والانتهاء بسلسلة من الفرمانات، كلفت غالياً كلاً من هذه الجهة وتلك، لاستعادة سيطرتها، هنا وهناك، على ما اكتسبه الآخرون[٧٥].

لكن لم يدم موقف العثمانيين طويلاً. ونستطيع القول إن موقفهم المتسامح هذا، بقي وقفاً على رعايا أمبراطوريتهم، ما داموا في أوج مجدهم وبأسهم. وكذلك لم يدم التفاهم بين اليونانيين والأتراك مدة طويلة. فلقد أثارت حرب الاستقلال، التي خاضها اليونانيون، غضب الباب العالي. ففي بداية القرن التاسع عشر، ترافق الموقف المتزمت لولاة المدن السورية، مع شعور بخسارة مناطق من الأمبراطورية العثمانية، فألقيت تبعة هذه الخسارة على الأوروبيين. فهؤلاء، الذين كانوا حماة مسيحيي الداخل، هم الذين حرضوا اليونانيين على الاستقلال، فاعتبروا المسؤولين الرئيسيين عن انهيار الأمبراطورية العثمانية التي كانت تمثل الخلافة الإسلامية. في هذا الإطار من انحسار السلطة المركزية، في الآستانة، تقدم الوهابيون، في شبه الجزيرة العربية، وراحوا يهاجمون القوافل في الصحراء، لمراقبة طرق الحج،

ويعملون على ترويج أفكارهم الدينية، وترسيخها في عقول المواطنين الوافدين من المدن العثمانية. لذا، عمد ولاة المدن السورية، الذين كان همهم الرئيسي تأمين سلامة الحجاج الوافدين إلى مكة، إلى المزايدة، لتجنب إمكانية تجاوزهم من قِبَل الوهابيين في هذه المدن، حيث تغلبت السلطة الدينية على السلطات الأخرى. فأخذت تطبِّق، من جديد، على الجماعات المسيحية، ولا سيما في دمشق، شروط قاسية، وخاصة في ما يتعلق باللباس، بالإضافة إلى تصرفات أخرى مهينة ومحقرة.

هذا الموقف الذي فرضته السلطات العثمانية على مواطنيها المسيحيين، بجعلهم أمثال الأجانب، ظهرت نتيجته أيضاً في مصر، حين احتلتها الجيوش الفرنسية، بقيادة الجنرال بونابرت. فقد ترافقت حركات المقاومة، التي قادها العلماء والمشايخ، ضد الفرنسيين، مع ردّات فعل عنيفة، وغير منضبطة، ضد المسيحيين في القاهرة، تمثلت في حرق بيوتهم وتدمير مرافقهم التجارية ونهبها...[٧٦].

في هذا الاطار، رحب المسيحيون بتدابير المساواة، التي طبقها محمد علي، حين احتل سوريا (١٨٣٢ ـ ١٨٤٠م)، لقد شارك المسيحيون، حينها، في الجمعيات الاستشارية، وتسلموا مراكز عالية. هذه التدابير حافظ عليها العثمانيون، بعد عودتهم إلى سوريا سنة ١٨٤٠م، مع حركات الإصلاح التي تمت بصدور الخط الشريف كالخانة، سنة ١٨٣٩م، والخط الشريف الهومايوني، سنة ١٨٥٦م، والدستور العثماني، سنة ١٨٧٦. هذه الاصلاحات تبناها العثمانيون لضرورات داخلية، واستجابة لرغبات الدول الأوروبية، بغية الحصول على تأييدها ومساعدتها. فمنحت الطوائف المسيحية المساواة بالرعايا المسلمين في الأمبراطورية، وجعلتهم يتحررون من علاقات «أهل الذمة». لكن هذه التنظيمات، لم ترضِ رؤساء الدين المسيحيين، الذين فقدوا بها امتيازاتهم السابقة[٧٧]. كما أحدثت هذه التنظيمات أيضاً صدمة وردة فعل في صفوف بعض رجال الدين المسلمين، الذين اعتبروا أنها تمت بإيحاء من الدول المسيحية. ويرى بعض المؤرخين، أن أحداث عام ١٨٦٠، التي وقعت في لبنان ودمشق، هي مرتبطة بهذه التنظيمات، ولو ارتباطاً غير مباشر[٧٨].

لقد فسر بعض المؤرخين الفتن الطائفية، بين الدروز والمسيحيين، في جبل لبنان، وبين المسلمين والمسيحيين، في دمشق، وما جرت من آلام وخراب وآلاف الضحايا، بأنها جاءت ضمن إطار الصراع الاجتماعي. فبعد أن تمرد الفلاحون الموارنة ضد الإقطاعيين الموارنة، من آل الخازن، في جبل لبنان، عام ١٨٥٨م، امتدت حركة التمرد، وتوسعت إلى الشوف والمتن، حيث أوشك الفلاحون، وهم

هنا أيضاً موارنة، أن يتصدوا للإقطاعيين الدروز. وقد سهل ذلك على الإقطاعيين، بتأييد من العثمانيين، وبتواطؤ بعض القناصل، تحويل تلك الفتنة من وجهها الاجتماعي إلى فتنة طائفية، تجنبهم المصير الذي لقيه حلفاؤهم وأعوانهم، آل الخازن، في كسروان.

وفي دمشق، كما في بقية مناطق الامبراطورية العثمانية، كان التجار المسيحيون قد أصبحوا وسطاء بين التجار الأوروبيين وتجار الأسواق الداخلية. وكان من أبرز نشاطاتهم تسويق الشرانق إلى أوروبا، وكانت المادة الأولية الضرورية لصناعة الحرير، في أبرز حواضرها، حارمين بذلك الحرفيين المحليين من وسائل عملهم. هؤلاء الحرفيون، الذين كانوا بمعظمهم من المسلمين، وجدوا الفرصة مؤاتية لمهاجمة محلات المسيحيين التجارية، بغية استعادة الشرانق، تاركين وراءهم ضحايا ومنازل محروقة[٧٩].

وفي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أقدم العثمانيون على ارتكاب مجازر، بلغت حداً أعلى من القساوة، ضد الأرمن والسريان والآشوريين[٨٠]. ولكن علينا أن نعترف، بأن من أسباب هذه الفظائع، مواقف سياسية، تُظهِر مسؤولية التدخلات الأجنبية، وخاصة البريطانية والفرنسية، تجاه تلك الطوائف[٨١].

هذه الأحداث التي عاشها المسيحيون، على ما فيها من قساوة، لم تنههم عن المشاركة في النهضة العربية. ولم تمنعهم من أن يكونوا محركيها الأساسيين. ضمن هذا السياق، نستشهد بكتابات المعلم بطرس البستاني، التي كانت تتميز بوجهها السياسي، أكثر من الوجه الأدبي. فكتاباته في مجلتي «نفير سوريا» و «الجنان»، كانت تدعو إلى تجاوز المجازر، من أجل التعايش الوطني، والعمل على إنهاض البلاد وتقدمها. وكان نجيب عازوري، يعتبر أن المسيحيين لا يقلون عروبة عن مواطنيهم المسلمين[*].

وفي مصر أيضاً، نخص بالذكر الأخوين تقلا وشبلي شميل وفرح أنطوان،

(*) كاتب وأديب لبناني، أسس في باريس سنة ١٩٠٥ «جامعة الوطن العربي» وكان من كبار المشاركين في المؤتمر العربي في باريس سنة ١٩١٣. من كبار الدعاة لاستقلال البلاد العربية عن الدولة العثمانية ولإقامة الوحدة بينها. من أبرز مؤلفاته «يقظة العالم العربي...» (بالفرنسية) نشر في باريس سنة ١٩٠٥.

هؤلاء الذين، في دعمهم للثقافة العربية، قدموا إسهاماً كبيراً في دخول العالم العربي إلى مجال العصرنة الحديثة.

وهذا ما جعل مكرم عبيد، القبطي، الذي ناضل في حزب الوفد، إلى جانب سعد زغلول، في سبيل استقلال مصر، يقول: «أنا مسيحي الدين وإسلامي الوطن»[٨٢].

في هذا الإطار، باشر المسلمون والمسيحيون النضال، جنباً إلى جنب، ضد الاستعمار. واستهدفت هذه النضالات، في بادئ الأمر، الأمبراطورية العثمانية، ثم القوى الأوروبية المستعمرة، فرنسا وإنكلترة، اللتين تقاسمتا العالم العربي، بعد الحرب العالمية الأولى، وفقاً لاتفاقية سايكس بيكو. وكانت غاية هذه النضالات إقامة كيان وطني مستقل، يحكمه توجه وحدوي، يستقطب بلدان العالم العربي.

بعد توقيع معاهدة لوزان (٢٤ تموز/ يوليو ١٩٢٣م) بين تركيا والقوى الحليفة، زالت صفة الذميين في الشرق. إذ رأى الأتراك أن هذا الوضع الاستثنائي، الذي كان له ما يبرره، في إطار أمبراطورية إسلامية ثيوقراطية، أضحى غير ملائم في الجمهورية التركية العلمانية، التي أقامها كمال اتاتورك[٨٣].

على أن بعض المؤرخين، يغفلون أمراً ذا أهمية كبرى. وهو أن هذا الإلغاء، ترافق مع نقل قسري لمجموعات سكانية، يونانية وسريانية وأرمنية، من موطنها الأصلي في آسيا الصغرى، وهجرت في اتجاه اليونان وسوريا، كما نقلت إلى تركيا مجموعات سكانية مسلمة، كانت مقيمة في أوروبا الشرقية.

ونتساءل إذا كانت هذه الجماعات السكانية، التي أضحت معدومة وبائسة، تفضل الاحتفاظ بأرضها وثقافتها، بدلاً من الحصول على امتياز لم تستفد منه. وقد نُسب إلى بطريرك أنطاكية، غريغوريوس الرابع حداد، قوله، قبيل هذه الأحداث: «إذا كانت طائفتي أو ديني يسيئان إلى وطني فإنني أفضل وطني».

إلى جانب هذه التحولات والتطورات السياسية التي رافقتها، كان عهد الأمبراطورية العثمانية، قبل انهيارها، بالنسبة إلى مسيحيي الشرق، عهد ازدياد ديموغرافي كبير. فقد كانت نسبة السكان المسيحيين، في الولايات السورية، لا تتعدى ٧٪، في بداية العهد العثماني. وكان اليهود يشكلون ١٪ من السكان، والمسلمون ٩٢٪. أما في المدن، فكان المسيحيون يشكلون ٢٣٪ من سكان طرابلس، و٣٪ من سكان حلب، و٨٪ من سكان دمشق. وهذه الأرقام هي نتيجة

إحصاءات، أجراها العثمانيون لدى احتلالهم المناطق الجديدة. ومع حلول نظام الالتزام الضرائبي بدل نظام التيمار، وبسبب معرفة الحكام والملتزمين لشعبهم، توقفت عملية الإحصاء. وبعد فترة من النمو السكاني، في القرن السادس عشر، عاشت هذه الشعوب حقبة من الركود، بسبب المجاعات والأوبئة. ومع هيمنة الاتجاهات المركزية والحداثة، التي صبغت فترة الإصلاحات والتنظيمات، عادت الدولة إلى تعميم الإحصاءات على ولاياتها، فاتضح أن عدد المسيحيين، في الشرق، ارتفع ثلاثة أمثال ما كان عليه. وبعد أربعة قرون، أصبح السكان المسيحيون، يشكلون ٤٠٪ من سكان المناطق الساحلية وجبل لبنان، و١٢ إلى ١٥٪ من سكان ولايتي دمشق وحلب[٨٤]. فهذا الارتفاع في نسبة السكان المسيحيين عائد إلى ارتفاع نسبة نموهم عن تزايدهم الطبيعي بالولادة. بينما نتج نمو السكان اليهود من هجرتهم من أسبانيا في حين كان نمو السكان المسلمين ضئيلاً، نسبياً، خلال هذه الفترة. وأوضح ما يظهر هذا التفاوت في النمو في مدينة حلب، حيث بلغ نمو السكان المسيحيين ٥,٩٪، وبلغ نمو السكان المسلمين ٠,٢٪. أما في مصر، فالأقباط، الذين كانوا يشكلون ٦,٧ إلى ٨٪ من سكان البلاد، سجلوا، هم أيضاً، نمواً ملحوظاً في معدلات السكان، في أواخر القرن التاسع عشر[٨٥]. إن ظاهرة ازدياد نسبة السكان المسيحيين في المنطقة، والتي لم تكن متوقعة، يمكن تبريرها بالتطورات السياسية والاقتصادية، التي طرأت على الدولة العثمانية. فالازدهار الاقتصادي، الناتج من نمو التجارة مع الغرب، أثر إيجاباً، في نمو الولادات في المدن؛ ومعظم السكان المسيحيين في الشرق، هم من سكان المدن، الذين استفادوا من هذا الازدهار والنمو. فتمكن سكان المدن المسيحيون من تلافي مشاكل المجاعات، إلا أنهم لم ينجوا من الأمراض والأوبئة. غير أننا نلاحظ، في هذا المجال أيضاً، التفاوت في تصرف الطوائف، إزاء وباء الطاعون، الذي كان يهدد في استمرار مدن الداخل ومدن حوض البحر المتوسط. ففي هذا الصدد، تمكن المسيحيون، في أحيائهم، أن يتجنبوا مخاطر هذه الأمراض، باتباعهم أساليب الحجر والوقاية[٨٦].

من جهة أخرى، كان للتحركات السكانية دور مهم في مجال إعادة توزيع خارطة السكن المسيحي في الشرق. فقد توسع الموارنة نحو المناطق الجنوبية في جبل لبنان، مستفيدين من انكسار الحزب اليمني الدرزي، ومن هجرة الشيعة نحو البقاع. كما هاجر عديد من العائلات المسيحية من حلب ودمشق إلى لبنان، نتيجة

الانقسام الأرثوذكسي الكاثوليكي. وأدت التضييقات الطائفية في دمشق، وتعديات الأكراد في شمال العراق، إلى تكتل سكان القرى المسيحيين ضمن تجمعات مدينية متضامنة.

ويعتبر علماء الاجتماع المتخصصون بشؤون السكان، أن تعدد الزوجات وسهولة الطلاق، لدى السكان المسلمين، أثرا سلباً في التوالد وتزايد السكان لدى الطوائف الاسلامية طوال الفترة العثمانية[٨٧].

لهذه المعطيات أيضاً وجهها السلبي. فنتيجة لتلك التطورات، ترافقت الفروقات الطائفية مع الفروقات الطبقية والاجتماعية وأسهمت في زيادة عزلهم وتهميشهم.

بلغت نسبة السكان المسيحيين في الشرق، عشية الحرب العالمية الأولى، ٢٦,٤٪ في سوريا ولبنان، و٨٪ في مصر، و٢,٢٪ في العراق.

ولكن الازدهار والنمو ما لبثا أن انقلبا على أصحابهما. فالمسيحيون الذين استفادوا اقتصادياً من علاقاتهم التجارية والثقافية مع الغرب، اقتبسوا منه سمات اجتماعية وعقلية، أثرت مباشرة في نسبة النمو والتوالد لديهم، فأصبحت المتطلبات الاقتصادية والثقافية تحد بشكل أساسي من عملية التوالد الطبيعي. فقد ترافق انتشار العلم في صفوف المسيحيين مع انخفاض نسبة الخصوبة والإنجاب. بينما أسهم تطور الأحوال الصحية وتحسن الأوضاع الاقتصادية في تراجع الوفيات عند الأطفال، وفي نمو التوالد الطبيعي لدى المسلمين. ففي سنة ١٩٩٠ لم يعد المسيحيون يشكلون سوى ١٠,١٪ من سكان الشرق، و٥,٨٪ من سكان مصر، و٣,١٪ من سكان العراق[٨٨].

خاتمة

إن بيان هذه الأحداث وتحليل تلك الأوضاع وتفسيراتها، يكفيان للاستنتاج أن سبب انخفاض عدد المسيحيين في الشرق، ليس كامناً في وقائع واضطرابات معزولة، بل هو ملازم للشروط الحياتية العادية للجماعات، في بعض الفترات. وقد دفعت كل أشكال الضغوط والترغيب بالعدد الكبير منهم إلى الارتداد عن دينهم، فكان ذلك بمثابة اختبار قاسٍ لمدى ولائهم لإيمانهم.

ولئن كانت هذه الأوضاع أبعد من أن تنسب إلى الاسلام وإلى روحه وقوانينه، فهي ناشئة من زعزعة التوازن داخل العالم الإسلامي، لا سيما عندما يشعر بتهديد

خارجي، كالحروب الصليبية أو الغزوات المغولية، أو كلما مسّت كيانه أخطار داخلية مماثلة. وإنه لواقع معبر أن تبدأ جلجلة الكنيسة في العالم العربي والإسلامي بسقوط الأمبراطورية العباسية، حين كان للمسيحية الأغلبية العددية في بلاد ما بين النهرين وسوريا وبلاد وادي النيل[٨٩].

إن هذا الماضي الحافل بصراعات الشعوب وحروب الجهاد والحروب الصليبية والاستعمار التي تعاقبت في ما بعد، عاشته المجموعات والشعوب المسيحية والإسلامية بطريقة متباينة: فالحروب الصليبية على أرض العرب، ومن بعدها غزوات المغول، كانت كارثة بالنسبة إلى المسلمين، في حين اعتبرها بعض المسيحيين خلاصاً لهم، ولكنها كانت بالفعل بداية تقهقرهم. وفي المقابل يبدو سقوط القسطنطينية بيد العثمانيين، في نظر المسيحيين، نهاية لحياتهم الثقافية والدينية، وبداية دخولهم في ليل الأزمة. بينما تتجلى للمسلمين بداية عهد جديد، يتوسمون فيه المقدرة على السيطرة على العالم مرة ثانية.

كان من الممكن لهذه الأحداث والتطورات، في إطار دراستها وتحليلها، أن تضاعف الأحقاد وتعمق الهوة بين الديانتين، الإسلامية والمسيحية. وكان من الممكن أيضاً أن تدفع تلك الشعوب إلى وعي لضرورة إقامة علاقات بينها، مبنية على التعاون السلمي، وعلى طي صفحات الماضي الأليمة. وهذا يقتضي من الفريقين الابتعاد عن الأنانية والتنكر للأفكار المسبقة المتعصبة[٩٠].

إن فشل أجيال عديدة في إقامة الحياة المشتركة، كريمة وسعيدة، على الرغم من اختلاف ظروفها، يجب أن يحثنا على محاولة البحث عن دروب أخرى[٩١].

لقد أثبتت أنواع الحوارات ذات الطابع الشكلي، وتلك المرتبطة بنهج سياسي، فشلها؛ إذ كان القائمون الرئيسيون عليها شديدي الحرص على الشكليات الخارجية، ومظاهر الاحترام، وعبارات المجاملة.

غير أن الحياة اليومية في الأحياء المدينية، وفي القرى المختلطة، تقتضي معالجات ملموسة، والتزاماً مادياً لكل الأفرقاء، حتى يؤمنوا المتطلبات الأساسية لرغبة الجميع وإرادتهم في الحياة المشتركة السعيدة. ولكن ذلك في نظرنا، غير كاف، فكل متطلبات الحياة المشتركة والتعاون كانت متوافرة في بلادنا، قبل الحرب الأخيرة، إلا أن «المؤامرة» وجدت طريقها لتدمر كل ذلك. فالحاجة إلى حوار فكري واجتماعي عميق، يدعم هذه الحياة المشتركة ويعطيها مبرراتها الإنسانية

والحياتية، هي حاجة لا بديل منها لدى أرباب الديانتين. وليس الهدف من الحوار الفكري هذا إقناع الفريق الآخر أو التبشير بقيمه، وإنما إغناء إيمانه ومعرفة اقتناعات الجماعات التي عاشت معاً في شراكة الحياة اليومية ووحدة المصير.

سعاد أبو الروس سليم

هوامش الفصل الأول

(١) الزين حسن، أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي.

(٢) Louis Gardet, La cité musulmane p. 20.

(٣) Rabbath Edmond, La conquête arabe sous les quatre premiers califes, p. 981 - 982.

(٤) Fiey Jean - Maurice, Les Chrétiens syriaques sous les Abbassides, p. 276.

(٥) Clément Olivier, Dialogues avec le patriarche Athénagoras.

(٦) الزين حسن، المصدر نفسه.

(٧) فرزلي فرح، صورة غير المسلمين عند القلقشندي، ص ١٩٦.

(٨) Beydoun Ahmad, Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains p. 12.

(٩) Courbage Youssef et Fargues Philippe, Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc, p. 23.

(١٠) Fattal Antoine, Le statut légal des non musulmans, p. 29.

(١١) Rabbath, op. cit., p. 945.

(١٢) De Goeje M.J., Mémoire sur la conquête de la Syrie, p. 29.

(١٣) Ibid. p. 124.

(١٤) Fattal Antoine, op. cit., p. 41 - 43.

(١٥) Ibid. p. 264.

(١٦) Ibid. p. 266.

(١٧) Rabbath, op. cit., p. 983.

(١٨) Montesquieu, L'esprit des lois, livre XIII, chapitre XVII.

(١٩) De Goeje M.J. op. cit., p. 29.

(٢٠ ـ ٢١) Fattal, op. cit., p. 287.

(٢٢) Rabbath, op. cit., p. 246.

(٢٣) Fattal, op. cit., p. 60.

(٢٤) Rabbath, op. cit., p. 244.

(٢٥) Courbage (Y) et Fargues (PH), op. cit., p. 30.

(٢٦) Ibid. p.46.

(٢٧) Rabbath, op. cit., p. 885.

(٢٨) Khoury Paul, la religion et les hommes, p.131.

(٢٩) ـ (٣٠) Rabbath, op. cit., p. 888 - 889.

(٣١) الدبس، المطران يوسف، الردة والموارنة، المشرق، المجلد ٥، العدد ٢.

(٣٢) دريان، المطران يوسف، البراهين الراهنة في أصل الردة والجراجمة والموارنة، المشرق، المجلد ٥، العدد ٣، ص ١٢.

(٣٣) Beydoun Ahmad, op. cit., p. 184.

(٣٤) Fattal, op. cit., p. 48.

(٣٥) Courbage (Y) et Fargues (PH), op. cit. p. 26.
(٣٦) Ibid. p. 50.
(٣٧) Fiey Jean - Maurice, op. cit., p. 86.
(٣٨) Ibid. p. 93.
(٣٩) Ibid. p. 84 - 86.
(٤٠) Ibid. p. 87.
(٤١) Ibid. p. 89.
(٤٢) Ibid. p. 90.
(٤٣) Ibid. p. 131 - 132.
(٤٤) الزين حسن، المصدر السابق، ص ٥١.
(٤٥) Fiey J.M., op. cit., p. 162.
(٤٦) Ibid. p. 277.
(٤٧) Courbage (Y) et Fargues (PH), op. cit., p. 29.
(٤٨) Ibid. p. 39.
(٤٩) تاجر جاك، الاقباط والمسلمون، ص ١٣٠.
(٥٠) Fattal A., op. cit., p. 258.
(٥١) تاجر جاك، المصدر السابق.
(٥٢) Michaud, Histoire des Croisades, p. 24.
(٥٣) Grousset René, Histoire des Croisades, tome I, p. 312.
(٥٤) تاجر جاك، المصدر السابق، ص ١٦٢.
(٥٥) Fiey J.M., op. cit., p. 225.
(٥٦) Sivan Emmanuel, L'Islam et la Croisade, p. 180 - 181.
(٥٧) Grousset René, op. cit., tome II, p. 876 - 881.
(٥٨) Renaudot Abbé , Histoire des patriarches jacobites d'Alexandrie, p. 540.
(٥٩) Reinaud, Notice sur la vie de Saladin, sultan d'Egypte et de Syrie, p. 36.
(٦٠) Wiet Gaston, l'Egypte Arabe.
(٦١) تاجر جاك، المصدر السابق، ص ١٦٦.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
(٦٣) Courbage (Y) et Fargues (PH), op. cit., p. 42.
(٦٤) فرزلي فرح، المصدر السابق، ص ٥١١.
(٦٥) مكي محمد، لبنان من الغزو العربي حتى الغزو العثماني، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٥.
(٦٦) ضو بطرس، تاريخ الموارنة، الجزء ٣، ص ٥٢٠ ـ ٥٢٧.
(٦٧) تدمري عمر، تاريخ لبنان الإسلامي.
(٦٨) Rabbath E., op. cit., p. X.
(٦٩) Papadopoulos C., Les priviléges du patriarcat œcuménique dans l'Empire ottoman, p. 10.
(٧٠) Rabbath E., op. cit., p. XII.
(٧١) Fattal A., op. cit., p. 366.
(٧٢) Rabbath E., op. cit., p. 111.
(٧٣) Hajjar Joseph, Les Chrétiens uniates.

(٧٤) Mgr. Georges Khodr, l'Orthodoxie dans les patriarcats orientaux.
(٧٥) Issawi Charles, Economic History of the Middle East.
(٧٦) Courbage (Y) et Fargues (PH), op. cit., p. 171.
(٧٧) Engelhardt Edward, Les Tanzimat.
(٧٨) Rabbath E., op. cit.
(٧٩) سميليانسكايا، الحركات الفلاحية في لبنان.
(٨٠) Jabre Ray, Les Syriaques de l'Empire ottoman au Liban.
(٨١) Rabbath E., op. cit.
(٨٢) Moubarak Youwakim, Le dialogue islamo - chrétien, p. 154.
(٨٣) Fattal A., op. cit., p. 367.
(٨٤) Courbage (Y) et Fargues (PH), op. cit., p. 151.
(٨٥) Ibid. p. 150 - 151.
(٨٦) Ibid. p. 156.
(٨٧) Ibid. p. 160.
(٨٨) Ibid. p. 79.
(٨٩) ـ (٩٠) Ali Mrad, Esquisse d'une problématique du dialogue islamo-chrétien p.78.
(٩١) Fiey J.M, op. cit., p. 279.

الفصل الثاني

الجوامع الحضارية والفكرية والاجتماعية المشتركة في المجتمع اللبناني

الدكتور فارس ساسين

أستاذ في الجامعة اللبنانية

وحدة اللبنانيين وتعددهم

المسألة والأطر

يواجه المؤمن بوحدة لبنان واللبنانيين، والساعي إلى التعالي عن انتماء ضيق فيه، مشكلة غير سهلة عند طرح مسألة الجوامع بين المسيحيين والمسلمين في وطنه. فهو، من جهة، يأبى التنكر للتنوع الثقافي الظاهر بين الجماعات اللبنانية، هذا التنوع الذي أعطى لبنان مكانته المميزة بين الأمم، وجعل مشاكله مستعصية الحل. وهو، من جهة ثانية، يخاف أن يكون تأكيده الجوامع وليد نظرة إحدى الجماعات اللبنانية، وعلى حساب الجماعات الأخرى والواقع. فكأن الباحث أمام سبيلين سهلين لا ثالث لهما: التشديد على الفوارق بين مسيحيي لبنان ومسلميه، أو توهّم جوامع لا يرى كل الأفرقاء ذواتهم فيها.

ويشكل المنهجان، المذكوران في المعالجة، نموذجين عن الطرق المسدودة في طرح المسألة. لذا، لا يسعى هذا المقال إلى رصد الجوامع كلها، ولا إلى الكشف عن المستتر منها، أو تعميق ما كان ظاهراً للجميع. إن جل ما نسعى إليه في الصفحات الآتية، هو إظهار الجوامع، من دون اغفال الفوارق، ووضع المسألة في إطار عدد من الأسئلة، ترسم حدود الإجابات، وتمنع التهور والشطط فيها، وتميز بين عدد من المستويات التي تبقي آفاق البحث مفتوحة.

أما الأسئلة التي يجب ألاّ تغيب عن أفق البحث، فأهمها الآتية:

١ ـ هل الجوامع بين المسيحيين والمسلمين، في لبنان، وليدة تأسيس الدولة اللبنانية (١٩٢٠) أو سابقة عليها؟ بمعنى آخر: هل أتى تأسيس لبنان ـ الدولة تتويجاً لجوامع موجودة، أو أن لبنان ـ الدولة نجح، عبر حقبة من الزمن تناهز ثلاثة أرباع القرن، في تكوين هذه الجوامع وفي إعطائها أبعادها الحالية؟

٢ ـ هل الجوامع المذكورة مقتصرة على حدود الجمهورية اللبنانية، أو أنها سمات عامة للمناطق العربية المحيطة بلبنان؟

٣ ـ هل هذه الجوامع (أو جلها) نتيجة إرث عربي ـ أو سامي ـ مشترك، سابق على الإسلام، أو نتيجة العيش، منذ أربعة عشر قرناً، في دار الإسلام؟ أو أنها نتيجة موقع لبنان الجغرافي وطبيعة أرضه؟

٤ ـ هل الجوامع ناتجة من طبيعة المعتقدين الدينيين وتعايشهما، أو أنها مستقلة عنهما، أو هي راسخة في اللبنانيين على الرغم منهما؟

٥ ـ ما هو موقع الجوامع من العصر التقني الرأسمالي الكوني؟ وهل ينمّي هذا العصر الجوامع أو الفوارق بين اللبنانيين؟

٦ ـ هل تقود التحولات التاريخية العامة، وتحولات كل من الديانتين (في الحدود التي تمكن رصد كل هذه التحولات) إلى تقارب الديانتين، أو إلى تعميق الهوّة بينهما، أو إلى الإبقاء على فارق يستحيل تجاوزه؟

٧ ـ هل يكون تعريف اللبنانيين انطلاقاً من الديانتين الأساسيتين، أو انطلاقاً من المذاهب الموجودة فيهما؟

٨ ـ هل النزوع إلى التطيّف والتمذهب، أي إلى انضواء الأفراد تحت لواء طائفة أو مذهب، ومن ثم إلى التصارع والتنافر والتمايز، هو من الجوامع المشتركة في لبنان؟

٩ ـ هل هذه الجوامع مدركة إدراكاً شعبياً واسعاً أو أنها غير مدركة؟ وبالتالي ما أهمية الإقرار بها؟ هل يدركها غير اللبناني[1] أكثر مما يدركها اللبناني نفسه؟ هل يتماثل إدراك اللبناني وغير اللبناني لها؟

تتفرع الأسئلة السابقة إلى حد أنها تنشعب في أسئلة أبعد منها أفقاً. وفي

الأسئلة الجديدة الكثير من إعادة النظر في الحداثة، مفهوماً ومكتسبات: ما هو موقع المستقبل من الماضي، في زمن ملتبس السمات؟ ما هو موقع الإرادة من العوامل الثابتة؟ هل مسألة الجوامع بين اللبنانيين مسألة علمية محض، يستطيع «العلم» أن يعطي جواباً شافياً عنها؟ أو أنها مسألة فيها من المشيئة والرغبة والمخيلة والسياسة؟ هل دينامية التقارب بين اللبنانيين، مثلما تجلت قبل الحرب (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠)، وفي بعض من أحلك أيامها، هي اتجاه غالب غير قابل للانتكاس والتراجع؟ وهل سيترجم هذا التقارب، على الصعيد السياسي، عصبية استقلالية أو استقالة جماعية أمام الهيمنة غير اللبنانية؟

إن تنوّع الأسئلة وتعقيدها يظهران سلفاً سخف الأجوبة السهلة والقاطعة، ويشكلان حافزاً لتواضع الباحث ودافعاً له ليأخذ في الحسبان تعدد المكوّنات ودقة العلاقات بينها وبالتالي، دينامية تطور المسألة. وما مقالنا هذا إلا لرسم عدد من الدوائر تؤطر الموضوع، من دون أن تقفل عليه.

الجوامع «السماوية»

تجمع في ما بين الديانتين المسيحية والإسلام، اللتين يدين بهما جزء لا يستهان به من بني البشر، في أصقاع الأرض كافة، أصول وفروع مشتركة. وليس من السهل تعداد ما وحّد في المعتقد والعبادة والعادة؛ فكل تعداد رهين الموقع الذي يقوم به. وثمة خطر آخر يهدد عملية إظهار البنود «السماوية» المشتركة بين الديانتين، ألا وهو إفراغ القضايا من مضامينها والتضحية بلطائفها، لتغليب ما جمع على ما فرّق. والنتيجة غالباً ما تكون، إذ ذاك، وحدة الخواء، أي وحدة فقدت في عموميتها كل محتوى وكل قوة وكل حياة. ولعلنا في ذكر ما يوحد لن نقع في الخطأ عينه، إذ إن إيرادنا للجوامع، لا يعني إغفالاً للفروقات، خصوصاً أن هذه الفروقات، حتى لو بدت أحياناً بسيطة، هي غير قابلة للتمويه أو التحييد.

وفي ما يأتي محاولة لحصر المسائل الأساسية، التي توحّد بين الديانتين:

الإيمان بإله واحد كلي القدرة، وبعدالته، ومسؤولية كل فرد تجاهه؛ حرية هذا الإله المطلقة ورحمته اللامتناهية؛ موقع الإنسان المركزي في العالم، وإرسال الأنبياء له؛ وجود كائنات غير منظورة؛ واجبات الإنسان تجاه ربه وتجاه الآخرين؛ الإيمان بقيامة الموتى وحساب اليوم الآخر.

١ ـ ينطلق إيمان المسيحي والمسلم من معتقد الإله الواحد، الذي لا ندّ له، وليس كمثله شيء، متعالٍ عن الخليقة كلها، وخالق السماوات والأرض. هذا الإله، لا حدّ لكماله، لا يخفى عنه شيء، وهو على كل شيء قدير (إنجيل يوحنا: ١/٤٩؛ إنجيل متى: ١٩/٢٦؛ سورة البقرة، الآية ٢٠). له السلطان على الحياة والموت، وهو الشارع الذي وضع سنن المخلوقات كافة.

٢ ـ هذا، وتبرز من عديد صفات الله صفة، لها دور كبير في بنية الفكر الديني، المسيحي والإسلامي على السواء، ألا وهي صفة العدالة وما يقابلها من مسؤولية الإنسان الفرد. الله يحاسب كل امرىء على ما قام به (إنجيل يوحنا: ١٧/ ٢٥). والمسؤوليات عنده مسؤوليات شخصية: «من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد» (سورة فصلت، الآية ٤٦)؛ «كل نفس بما كسبت رهينة» (سورة المدثر، الآية ٣٨)؛ «ولا يظلم ربك أحداً» (سورة الكهف، الآية ٤٩).

٣ ـ بالإضافة إلى عدالة الله، فهو رحيم (إنجيل لوقا: ٦/ ٣٦)؛ «كتب على نفسه الرحمة» (سورة الانعام، الآية ١٢). هو غفور، لطيف، حليم، صبور، يعطف على الأخيار والأشرار (إنجيل متى: ٥/ ٤٣ ـ ٤٥)، «واستغفروا ربكم ثم توبوا إليه إن ربي رحيم ودود» (سورة هود، الآية ٩٠). وتبقى حرية الله كاملة في اصطفاء مختاريه ومحاسبتهم: «أفما يحق لي أن أتصرف في أموري كما أشاء؟» (إنجيل متى: ٢٠/ ١٥)؛ «فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم» (سورة إبراهيم، الآية ٤).

٤ ـ والله الذي أوجد العالم، وأغدق عليه نعمه، جعل فيه موقعاً خاصاً ومركزياً للإنسان. فـ «الإنسان، في المسيحية وفي الإسلام، هو في قلب العالم»[٢]. خلق الله الإنسان على صورته ومثاله (العهد القديم، سفر التكوين١/ ٢٧ ـ ٢٨)، ونفخ فيه من روحه (سورة الحجر، الآية ٢٩) وطلب من الملائكة السجود له (سورة الأعراف، الآية ١١؛ سورة الكهف، الآية ٥٠). وآدم «خليفة» الله «في الأرض» وذريته «خلائف الأرض» (سورة الأنعام، الآية ١٦٥) و«خلفاء الأرض» (سورة النمل، الآية ٦٢).

ورد في إنجيل متى: «أنظروا إلى طيور السماء كيف لا تزرع ولا تحصد ولا تخزن في الأهراء، وأبوكم السماوي يرزقها. أفلستم أنتم عليه أكرم منها كثيراً؟»

(٦/ ٢٦) (أنظر أيضاً أعمال الرسل: ١٤/ ١٦ ـ ١٧). وورد في القرآن: «الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم» (البقرة، الآية ٢٢).

٥ ـ والله ناطق بالأنبياء والرسل. لم يخلق الإنسان ليتركه دون هدى، بل بعث إليه النبيين، ليرشدوه إلى الطريق الحق. «يجب عليّ أن أبشر سائر المدن بملكوت الله، فإني لهذا أرسلت» (إنجيل لوقا: ٤/ ٤٣). «إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً وإن من أمة إلا خلا فيها نذير» (سورة فاطر، الآية ٢٤). «فالمسيحيون والمسلمون على السواء، يسمّون إبراهيم خليل الله، وموسى كليم الله، فيتخذون الأول والثاني أسوة حسنة ومثالاً أعلى لإيمانهم وطاعتهم»[٣]. أما المسيح، فيبقى ـ طبعاً ـ في الأناجيل الأربعة متمايزاً عن سائر الرسل، لأنه ابن الإله. وكذلك محمد بن عبد الله فهو، في القرآن، «خاتم النبيين» (سورة الأحزاب، الآية ٤٠).

٦ ـ تؤكد الديانتان السماويتان على وجود كائنات غير منظورة، هي الملائكة والشياطين. الملائكة يسبحون بحمد الرب ويقدسون له (إنجيل لوقا: ٢/ ١٣ ـ ١٤؛ سورة البقرة، الآية ٣٠) وينقلون رسائله (إنجيل لوقا: ١/ ١٣ ـ ٢١؛ ٢٦ ـ ٣٨؛ سورة آل عمران، الآية ٤٢). أما الشيطان، فيعصي الله ويعادي ملكوته (إنجيل متى: ١٣/ ٣٩) ويتربص بالناس شراً، لأنه «يريد . . . أن يضلهم ضلالاً بعيداً» (سورة النساء، الآية ٦٠).

٧ ـ وتنجم عن المعتقدات الدينية السابقة، مجموعة من الفرائض، التي يجب على الإنسان التقيد بها، بعضها تجاه الخالق، وبعضها الآخر تجاه البشرية: «لله وحده تسجد واياه وحده تعبد» (إنجيل متى: ٤/ ١٠). «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» (سورة الذاريات، الآية ٥٦). لذا، فالإيمان بالله وبرسله، يقتضي عبادة الخالق، وتمجيد وحدانيته، والخضوع لمشيئته وأحكامه الخفية، وشكره على نعمه، واستمطار عطاياه. ويكتمل الإيمان بالتقوى والصلاة والدعاء والذكر والتأمل والتضرع.

٨ ـ فـ «الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر» (سورة العنكبوت، الآية ٤٥)، وكذلك الفرائض تجاه الرب، فهي تتجسد في التعامل مع الناس وتكتمل به. فالله هو الشارع، وهو الذي حدد الخير والشر، وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر، فكلتا الديانتين تفرض على المرء محبة القريب والانتصار للضعيف والشهادة للحق[٤].

٩ ـ أخيراً، تؤكد المسيحية والإسلام على قيامة الموتى ويوم الحساب أو اليوم الآخر. ففي القرآن: «وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور» (سورة آل عمران، الآية ١٨٥) «والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون» (سورة البقرة، الآية ٨٢). وفي الإنجيل: «نصيب الأشرار العذاب الأبدي، ونصيب الأبرار الحياة الأبدية» (متى: ٢٥/ ٣١ ـ ٤٦). «والجنة دار الثواب، والنار دار العقاب، والله يرى كل من عمل مثقال ذرةِ خير، وكل من عمل مثقال ذرةِ شر».

ولا بدّ لنا، بعد ذكر أهم بنى الاعتقاد المشتركة بين المسيحية والإسلام، من التذكير بالإرث الديني المشترك، الذي تقوم عليه الديانتان، ألا وهو الإرث اليهودي. إله الأناجيل يؤكد: «أنا إله إبراهيم وإله إسحق وإله يعقوب» (إنجيل متى: ٢٢ ـ ٣٢) والمسيح يعلن: «لا تظنوا أني جئت لأبطل كلام الشريعة والأنبياء. ما جئت لأبطل بل لأكمل» (إنجيل متى: ٤/ ١٧). والمسيحيون يجمعون، تحت عنوان «الكتاب المقدس»[٥] الأسفار والنبوءات اليهودية، من جهة، والأناجيل وأعمال الرسل ورسائلهم ورؤيا يوحنا، من جهة ثانية. ويطلقون على الأول اسم «العهد القديم» (أو «العتيق» في الترجمات الأولى) وعلى الآخر اسم «العهد الجديد».

أما الإشارات إلى إسرائيل واليهود، فعديدة في القرآن الكريم[٦]، نورد بعضاً منها: «إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داود زبوراً» (سورة النساء، الآية ١٦٣)؛ «ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على العالمين» (سورة الجاثية، الآية ١٦)؛ «ان هذا القرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون» (سورة النمل، الآية ٧٦)؛ «لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين» (سورة يونس، الآية ٩٠).

لكن الإرث اليهودي المشترك، لا يمنع تمايز المسيحية والإسلام عن اليهودية، واتفاقهما في مسألتين أساسيتين، تجمعهما وتفرقهما عنها. فالرسالتان تتوجهان إلى العالمين، ولا تقفلان على شعب معين اختير من دون الآخرين. هذا هو مغزى أنطاكية في المسيحية وهي الحاضرة الأولى التي توجه فيها الرسل إلى غير اليهود

(الأمم)، والمكان الأول الذي سموا فيه مسيحيين. وهذا هو جوهر الرسالة الإسلامية التي هي «هدى للعالمين»: «تبارك الذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً» (سورة الفرقان، الآية ١). كذلك تقول الرسالتان، المسيحية والإسلامية، بقيامة الموتى واليوم الآخر، وهذا ما لم يرد بوضوح في أسفار التوراة الأولى[٧].

* * *

وفي تعريف البر، يستعيد القرآن الكريم عناصر، نرى أنها عناوين جامعة لما يربط بين الديانتين السماويتين: الإيمان بالله واليوم الآخر والملائكة والأنبياء، وإقامة الصلاة، وعمل الصالحات، وإيتاء الزكاة، والوفاء بالعهد، والصبر عند المصائب: «البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون» (سورة البقرة، الآية ١٧٧). لكن القواسم المشتركة يجب ألا تخفي الفروقات البيّنة بين المعتقدين، حيث النظرة تتباين إلى الألوهة، وإلى طبيعة الحياة على هذه الأرض. كما لا تغيب الفروقات عن أي مسألة من المسائل الجامعة. ففي حين يشدد الإسلام على وحدانية الله: «قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد» (سورة الاخلاص، الآيات ١ ـ ٤)، نرى المسيحية تؤكد أن الله الواحد، هو بأقانيم ثلاثة (إنجيل متى: ٢٨/ ١٩؛ إنجيل يوحنا: ١٤/ ٢٤ ـ ٢٦؛ ٨/ ٤٢؛ ١٠/ ٣٠ و٣٨). وفي حين تؤكد المسيحية على أن المسيح ليس نبياً كسائر الأنبياء، بل هو ابن الله (إنجيل متى: ٤/ ٣، ٨/ ٢٩؛ إنجيل لوقا: ١/ ٣٥؛ إنجيل يوحنا: ١/ ١٤)، ينفي الإسلام ذلك على الرغم من تمييزه لعيسى ابن مريم عن سائر الأنبياء، كما سنرى لاحقاً. ويتقاطع تعريف الصالحات والسيئات في كلتا الديانتين، من دون أن يتماهى. وتبقى شعائر الديانتين مختلفة، ولو تلاقت أحياناً. لكن، ما يجدر قوله، هو أن كل جماعة مؤمنة، تنتظم في هيكل اجتماعي، ينظم علاقة المؤمنين بربهم وبالجماعات الأخرى، ويؤطر التواصل بينهم، فتغدو علاقة هذه الجماعة بالنص المقدس عبر سلطة مؤتمنة عليه.

كما لا يفوتنا ما نشهده عند لقاء مجموعتين ثقافيتين، وتعايشهما معاً، من طغيان

الفروقات على الجوامع، في وعي كل مجموعة منهما، بحيث يبدو أن ما يوحد يشكل تحصيلاً حاصلاً، لا يُرى، ولا يُعقل، وما يفرق يكون الوسيلة الأبرز لتشديد كل جماعة على هويتها الذاتية، وحفاظها على تماسكها في وجه الآخر.

«رسول الله وكلمته»

رسمنا، تحت عنوان الجوامع «السماوية»، بنى الاعتقاد والعبادة والمعاملة، المشتركة بين المسيحية والإسلام، بصرف النظر عن موقف كل من الديانتين من الأخرى، وعن المواجهة التاريخية والجغرافية بينهما؛ وهي التي بدأت منذ أربعة عشر قرناً، ولم تنته فصولاً بعد. ولو سُئلنا عن الموقع الذي انطلقنا منه لنظهر ما تشابه، لقلنا إنه موقع نظري، مستقل عن المعتقدين، لاحق لهما، محترم فرادتهما، تائق إلى الحياد والموضوعية بينهما. لكن رؤية كل من الديانتين إلى الأخرى، ولقاءهما على أرض واحدة، قبل أن تكون أرض لبنان بالذات، يطرحان مسائل، لا يكفي طبعاً ذكر الجوامع المشتركة للتطرق إليها أو الإلمام بها.

فعندما تلاقي المسيحية الإسلام، فإنها تلاقيه كمعطى خارج عنها، ظهر تاريخياً بعدها، فلا تلحظ عقيدتها له مكاناً، ولا تعين له موقعاً[٨]. أي أن المسيحيين لم يروا في القرآن كتاب الله، ولم يعترفوا بمحمد رسوله وخاتم أنبيائه. لكن أمرين اثنين يحرجان المسيحية ويربكانها ـ إضافة إلى الإرث اليهودي المشترك ـ وهما:

١ ـ التجاور الجغرافي والتشابك التاريخي، بين الديانتين، فهما الأقربان، إحداهما في مواجهة الأخرى.

٢ ـ المكانة المميزة التي يعطيها الإسلام لعيسى ابن مريم في قلب عقيدته.

فقد حل الإسلام محل المسيحية، في المشرق ووادي النيل وشمال أفريقيا، من دون أن يزيلها كلياً. ودخل الأندلس وصقلية وبلاد البلقان، من دون أن تنجح هي في حسر مده عن بعض هذه المناطق. ولا يغيّب التشابك حول البحر المتوسط مجالات المواجهة الأخرى. فكلما امتدت إحدى الديانتين إلى مجاهل أفريقيا وأقاصي آسيا، وجدت الأخرى بإزائها.

أما الإسلام فلا يواجه المسيحية كظاهرة خارجية محض، بل يجد عيسى ابن مريم في صلب رسالته. أنزل الله التوراة وأرسل النبيين، «وقفينا على آثارهم بعيسى ابن

مريم مصدقاً لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقاً لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين» (سورة المائدة، الآية ٤٦). ويرسم الإسلام بذلك ما يتشارك فيه والنصارى، وما لا يقبله من معتقدهم، رافضاً التمييز بين الرسالات السماوية: «والذين آمنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين أحد منهم أولئك سوف يؤتيهم أجورهم» (سورة النساء، الآية ١٥٢). وليس عيسى ابن مريم رسولاً كغيره من رسل الله الكثر الذين يرد ذكرهم في الكتاب الكريم، بل يحتل بينهم مكانة رفيعة.

ولد المسيح من مريم، من دون أن يمسسها بشر (سورة آل عمران، الآية ٤٧). وما قول اليهود غير ذلك، إلا «كفر» و«بهتان عظيم» (سورة النساء، الآية ١٥٦). وعيسى «أوتي البينات» (سورة البقرة، الآيتان ٨٧ و٢٥٣؛ سورة المائدة، الآيتان ١١٢ و١١٤...)، و«جاء» بالبينات (سورة الزخرف، الآية ٦٣)؛ فيما نبي الإسلام «بشر رسول»، لم يدّعها يوماً. تكلم عيسى، وهو «في المهد صبياً» (سورة مريم، الآية ٢٩) وأبرأ الأكمه والأبرص وأحيا الموتى (سورة آل عمران، الآية ٤٩)... «وآتينا عيسى ابن مريم البينات وايدناه بروح القدس» (سورة البقرة، الآية ٨٧). والمسيح «كلمة» الله و«روح منه»: «إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه...» (سورة النساء، الآية ١٧١).

لكن نظرة القرآن إلى المسيح، تختلف في غير وجه، عن النظرة المسيحية التقليدية. فمسيح القرآن، تنبأ بنبي الإسلام (سورة الصف، الآية ٦)، ولا تختلف رسالته عن رسالة سائر الأنبياء والرسل، فهو «عبد الله»: «قال إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً» (سورة مريم، الآية ٣٠)، وهو يدعو إلى عبادة ربه ورب العالمين: «إن الله هو ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم» (سورة الزخرف، الآية ٦٤). وهو لا يملك التصرف في الرسالة التي ينقلها: «ومصدقاً لما بين يدي من التوراة ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم» (سورة آل عمران، الآية ٥٠). ومسيح القرآن بشر زائل، مثل سائر البشر، توفاه الله ورفعه إليه، ويبعث يوم القيامة. أما رواية قتله وموته على الصليب، التي روّج لها اليهود، فهي غير صحيحة: «وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبّه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقيناً» (سورة النساء، الآية ١٥٧). إن فريقاً «حرّف» «الكلم عن مواضعه» (سورة النساء، الآية ٤٦؛ سورة المائدة، الآية ١٣؛ سورة البقرة،

الآية ٧٥)، و«أخفى» كثيراً «من الكتاب»[٩]. لذا، لم يتطابق ما ورد في المصحف الشريف وفي كتب اليهود والنصارى المقدسة.

إن المكانة العظيمة والمميزة، التي يعطيها الإسلام للمسيح، ويؤكدها مراراً وتكراراً، تظل بعيدة جداً عن النظرة المسيحية إلى المسيح. ففي الأناجيل الأربعة، ليس المسيح رسولاً كبقية الأنبياء، إنما هو ابن الله، مساوٍ للأب في الجوهر، وغير منقسم عنه، وهذا ما يرفضه القرآن كلياً:

«ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم إنما الله إله واحد سبحانه ان يكون له ولد» (سورة النساء، الآية ١٧١).

وتُرى، عبر هذا الفرق في تعريف المسيح، نظرتان متباينتان إلى الألوهة. ففيما يشدد الإسلام على تعالي الإله وأحاديته، تحاول المسيحية أن تشق درباً ثالثاً، بين التعالي والحلول، بين الوحدة المطلقة وثلاثية الأقانيم. وهي ترى في هذا الطريق ما يجاوز العقل ويتخطاه، من دون أن يناقضه. لكن الإفاضة في الكلام على طبيعة الألوهة في الديانتين ليست من اختصاصنا، ولا هي أصلاً من صلب موضوعنا. يكفينا، هنا، أن نضيف أن مسألة صلب المسيح «وفدائه»، هي ذات دور محوري في المعتقد المسيحي وفي مخيلته. إن الفروق بين نظرة المسيحية إلى ذاتها، كما تبلورت في المجامع المقدسة، ونظرة الإسلام إلى المسيحية، طفيفة للوهلة الأولى، لكنها مستحيلة التجاوز، كبيرة الدلالة، واسعة الآفاق، كثيرة التشعب.

* * *

يتواجه، إذاً، في لبنان، وعلى أرضه، معتقدان كبيران، يتجسد كل منهما في مذاهب عدة، لكل منها تاريخه وأصوله. تجمع الديانتين جوامع عدة، حاولنا تبيانها، لكن مواقعهما غير متقابلة. العقيدة المسيحية «تجهل» الإسلام، وتسعى إلى بناء علاقة «واقعية» معه. ويغلب على هذه العلاقة، في زماننا هذا، وفي مواجهة مادية العالم المعاصر وإلحاده، طابع الانفتاح والإيجابية. أما الإسلام، فعيسى ابن مريم في صلب رسالته، من دون أن تتطابق نظرته ونظرة المسيحية إلى المسيح. والكلام على العقائد لا يغطي الآراء المتداولة لأتباع كل من الديانتين: فالتصورات الشعبية، تتجاوز ما ورد في الكتب المقدسة، وتنحرف عنه، هذا إذا افترضنا، طبعاً، أن لما ورد في الكتب المقدسة تأويلاً واحداً، هو التأويل «العلمي» «الموضوعي» الصافي. لن نخوض، هنا، في مسألة تعدد مذاهب الديانتين، ولا

في مسألة تطابق الآراء الشعبية مع النصوص البينة، ولا في مسألة التصورات الشعبية لدى كل جماعة عن الجماعة الأخرى وديانتها. يكفينا أن نقول إن ما سبق أن أوردناه من الجوامع، يشكل الأفق العام الذي لا يمكن لأي مسيحي أو مسلم أن يتنكر له، واللغة المشتركة التي تسمح بانطلاق الحوار بين اللبنانيين. أما إفراغ هذا الحوار من محتواه الفعلي، أحياناً، وتحوله إلى عدد من الشعارات، باتت تعرف باسم «التكاذب المشترك»، فلن يمنعا اللبنانيين من التوق إلى انفتاح المعتقدين واحدهما على الآخر، وتأسيسهما مجتمعاً تعددياً، قوامه العدل والسلام والحوار.

دار الإسلام

لم يعط الإسلام عيسى ابن مريم، «رسول الله وكلمته»، مكانة خاصة بين الأنبياء فحسب، بل ميّز أيضاً اتباعه عن غيرهم من أهل الكتاب وعن المشركين: «لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى» (سورة المائدة، الآية ٨٢). ذلك أن الإسلام، بما هو دين ودولة، لم يغفل علاقته بأتباع الرسائل السماوية الأخرى، وخصوصاً من عاش منهم في «داره»، وفي ظل «دولته»، بل أرسى القواعد الأساسية لتلك العلاقة، وأعطاها أشكالاً محددة. وميّز العلماء المسلمون بين «دار الإسلام»، التي تطبق فيها شريعة القرآن، ويسكنها المسلم والذميّ والمستأمن (أي الحربي الذي دخل دار الإسلام لفترة وجيزة)، وبين «دار الحرب»، التي يقطنها الحربيون، ويعلن الجهاد في سبيلها، ويباح سكانها وأموالهم للمجاهدين[١٠].

وتوجّه سياسة الإسلام نحو أهل الكتاب آيتان[١١]. الآية المئتان والسادسة والخمسون من سورة البقرة: «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم». وجليّ من مطلع الآية، أنها تمنع على المسلمين استخدام العنف وسائر وسائل الإكراه لإدخال أهل الكتاب في «الدين الحنيف». فالإسلام يقر، إذاً، للكتابي حرية المعتقد[١٢].

أما الآية الثانية، فهي التاسعة والعشرون من سورة التوبة: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»[١٣]. فالذميّون الذين أعطوا الذمة أي «العهد» و«الأمانة» و«الضمان»، كما ورد في

«لسان العرب» و«تاج العروس»، هم الذين يدفعون الجزية، وبدفعهم الجزية، يؤمن أهل الكتاب المستوطنون في بلاد الإسلام على دمائهم وعرضهم وأموالهم.

لسنا، هنا، في صدد بحث أصول مفهوم الذمة، وعهود الصلح التي اعتمد عليها، وطبيعة هذا المفهوم القانونية[١٤]. ولسنا في صدد التنقيب عن الأسباب التي دعت الإسلام إلى اعتماد هكذا مفهوم[١٥]. ولا نحن في صدد دراسة الأشكال المختلفة التي اتخذها هذا المفهوم، عبر تطوره التاريخي، على الصعيدين النظري الفقهي من جهة، والعملي السياسي من جهة أخرى[١٦]. ولسنا في صدد مقابلة أوضاع الذميين في دار الإسلام بأوضاع المعتقدات المخالفة في المجتمعات الموازية للإسلام، مثل المجتمعات المسيحية في القرون الوسطى. جل ما يهمنا، هنا، إرساء عدد من الحقائق، تساعدنا على وضع العيش المشترك، المسيحي الإسلامي، في لبنان، في إطاره الصحيح.

١ ـ يعيش مسيحيو لبنان ومسلموه، وهم الذين تجمعهم وتفرقهم، على صعيد المعتقد، مسائل ذكرنا بعضها، على أرض لا يمكن إغفال أبعادها الجغرافية والتاريخية. فجغرافياً، يقع لبنان على القوس الممتد من تركيا[١٧] إلى المغرب الأقصى، وهو القوس الذي يشكل التخوم الشمالية الغربية للبلاد الإسلامية. وتاريخياً، عاش مسيحيو لبنان وسائر المشرق، وهم الذين سبقوا الإسلام إلى هذه الديار، وحافظوا على وجود غير منقطع فيها، مثلهم مثل مسلميه، في «دار الإسلام»، أي مجموع الأراضي الخاضعة للشريعة الإسلامية، التي تتابع على حكمها الخلفاء والسلاطين قروناً عديدة، تلك التي استمرت، على وجه التحديد، من الفتح العربي لثغور بلاد الشام[١٨] إلى مطلع القرن العشرين، مع انقطاعات بسيطة، إبّان حملات الفرنجة وتأسيس ممالكهم (١٠٩٨ ـ ١٢٩١)، وهي انقطاعات لم تشمل يوماً كامل مساحة الأراضي التي تشكل، اليوم، الجمهورية اللبنانية. لا يمكن، طبعاً، تجاهل هذه الفترة الطويلة من التاريخ، واعتبارها استثناء في تاريخ الحوض الشرقي للبحر المتوسط، وهي التي لا تزال حاضرة في مختلف وجوه الواقع اللبناني. ولا يمكن اعتبار هذه الحقبة حقبة عربية، خصوصاً أن السلطنات التي تلت الخلفاء الراشدين، والخلافات الأموية (٦٦١ ـ ٧٥٠) والعباسية (٧٥٠ ـ ١٢٥٨) والفاطمية (٩٠٩ ـ ١٠٧١)، وآخرها سلطنة بني عثمان (١٣٧٩ ـ ١٩٢٢)، التي ادعت الخلافة وشددت على شرعيتها الإسلامية، كانت كلها غير عربية: فالسلاجقة (١٠٥٨ ـ ١١٥٧) كانوا أتراكاً، والأيوبيون (١١٨٣ ـ ١٢٥٠)

كانوا من أصل كردي، والمماليك (١٢٦١ ـ ١٥١٧) كانوا أتراكاً، وشركساً[١٩]. ولا يمكن تهميش دور الشريعة الإسلامية خلال هذه الحقبة، ولو أن تطبيقها بحق الذميين وغيرهم، كان يختلف بين مكان وآخر، بين مدينة ومدينة، بين مدينة وريف، بين فترة وأخرى، بين حاكم وآخر. وأخيراً، لا يمكن اعتبار الاستقلال الكبير أو النسبي، الذي نعمت به جبال لبنان في معظم هذه الفترات، حالة خاصة في المشرق، فغالباً ما ترك الحاكم المسلم الأرياف لحياتها الخاصة، حين كانت تدفع له الضرائب، وتمتنع عن الانتفاضات والثورات والتحالف مع الأعداء.

٢ ـ ليست «دار الإسلام» هذه، في هذه الحقبة الطويلة من التاريخ، مفهوماً دينياً أو حقوقياً أو سياسياً فحسب، بل إنها ظاهرة تاريخية كلية، تجمع العناصر الاجتماعية كافة، من اقتصادية وسياسية وثقافية وتصهرها من دون أن تجمد أياً منها. «إن اندماج منطقة جغرافية بهذا الاتساع في أمبراطورية واحدة، ما لبث أن أوجد حيزاً اقتصادياً موحداً ومهماً، لا لجهة حجمه فقط، ولكن أيضاً لإقامته رابطاً بين أكبر حوضين بحريين في العالم المتحضر: البحر الأبيض المتوسط والمحيط الهندي. فانتقال الجيوش والتجار والحرفيين والعلماء والحجاج بين هذين القطبين، أضحى سهلاً، وكذلك انتقال الأفكار والأساليب والتقنيات. وفي قلب دائرة التفاعلات الواسعة هذه، أمكن توسع دول ومدن كبيرة واقتصاد دولي ناشط وأرياف زاهرة. وكان كل من هذه العوامل يساهم في الحفاظ على شروط إمكان العوامل الأخرى»[٢٠]. وتاريخ سكان المناطق اللبنانية، في تلك الحقبة، وكذلك تاريخ النشاطات الاجتماعية بأوجهها المختلفة، جزءان لا يجتزآن من تاريخ الإطار العام الذي ينتمي إليه لبنان الجغرافي، والذي يطلق عليه المؤرخ اسم «العالم الإسلامي»[٢١].

٣ ـ يقع لبنان، لا في قلب «دار الإسلام»، بل في ثغوره البحرية الشمالية الغربية، كما أسلفنا. ويعطيه هذا الموقع أبعاداً خاصة به، إذ يوجد البحر رسالة، سبق لها أن تحققت في التاريخ الفينيقي واليوناني والروماني، وهي رسالة الإبحار غرباً، وتوسع الصناعات المرتبطة بالتجارة. والمناطق الحدودية عامة تجد في الانفتاح والتواصل بين الشعوب والمجتمعات حافزاً لتأكيد ذاتها وأهميتها، ومنطلقاً لحضورها وازدهارها. بيروت، مثلاً، كسائر الموانىء الشامية والمصرية، تنتعش وتذبل مع توسع التجارة وتوقفها[٢٢].

وإذا ربطنا موقع لبنان البحري، بسمتين أخريين؛ أولاهما طبيعته الجبلية

الخاصة، التي تجعل العديد من مناطقه صعبة المنال، وتتيح لمذاهب عدة، مسيحية وإسلامية، تخالف الغالبية القاطنة في المدن والسهول، اللجوء إليه؛ والثانية، مجاورته الديار التي ولد وعاش فيها السيد المسيح، وهي ديار مقدسة لدى اليهود والمسيحيين والمسلمين على السواء، تلك الديار التي استهوت حملات صليبية وصهيونية عدة ـ تيقّنا، إذ ذاك، أن تخوم الإسلام في لبنان، تولد توتراً يشتد ويضعف بين نزعتين: واحدة إلى الانفتاح على الغرب لتحقيق الذات، والأخرى إلى الحذر من أن يكون هذا الانفتاح على حساب «دار الإسلام» عامة، وحواضر الداخل خاصة.

٤ ـ اضطلع الإسلام بدور كبير في الحفاظ على الطوائف المسيحية، التي شهدت غالبيتها النور قبل ولادته، والتي تمحورت خلافاتها الرئيسية حول طبيعة المسيح: هل ثمة طبيعة واحدة أم طبيعتان (إلهية وإنسانية)؟ وما هي علاقة الطبيعتين الواحدة بالأخرى؟ وكانت الخلافات العقائدية تحمل في طياتها خلافات عرقية وقومية وطبقية، لا مجال للخوض فيها الآن[٢٣]. وفي الوقت الذي لجأ فيه الغرب إلى نصب المحارق لمحاربة البدع، وأعلن الحروب الدينية لفرض التجانس الديني الكامل، كان الإسلام يسمح بحريّة المعتقد، ويعطي الطوائف حق العيش وفق قوانينها الخاصة. كما أقر لها بتنظيم أوضاعها بشكل مستقل، تحت إشراف رؤساء معترف بهم من قبل السلطان. كان شرط ذلك، طبعاً، الخضوع لقواعد الدولة العامة، ودفع الجزية، وعدم التعرض للإسلام، وعدم استمالة مسلمين إلى صف الذمّيين، بالإضافة إلى شروط أخرى، تتناول الملبس والتجارة وميادين شتى. ووصل هذا النظام إلى أعلى مراتب التقنين إبّان السلطنة العثمانية، وعرف، يومذاك، بنظام الملل[٢٤]. ولن نقاوم، هنا، متعة الاستشهاد بنصين للقانوني والمؤرخ إدمون رباط مستقين من مقالين له في موضوع الذمة وأحكامها:

«للمرة الأولى في التاريخ، انطلقت دولة، هي دينية في مبدئها، ودينية في سبب وجودها، ودينية في هدفها، ألا وهو نشر الاسلام، عن طريق الجهاد بأشكاله المختلفة، من عسكرية وتبشيرية، إلى الإقرار في الوقت ذاته بأن من حق الشعوب الخاضعة لسلطانها، أن تحافظ على معتقداتها وتقاليدها وطراز حياتها، وذلك في زمن كان يقضي المبدأ السائد بإكراه الرعايا على اعتناق دين ملوكهم، بل على الانتماء إلى الشكل الخاص الذي يرتديه هذا الدين»[٢٥].

«إن أبسط أشكال الموضوعية تملي على مسيحيي الشرق واجب الإقرار بفضل هذا

الابتكار الفريد بل العبقري ـ ولا نبالغ أبداً بإطلاق هذه الصفة، فالذمة تستحق أن تحتل مكانة مميزة في تاريخ العلم السياسي، واستطاع مسيحيو الشرق، بفضل هذا الابتكار، الحفاظ على وجودهم وهويتهم، كوحدات تاريخية، والثبات على تراكيبهم الطائفية، رغم التحولات والتقلبات المختلفة»[٢٦].

٥ ـ إن دور الإسلام ونظام الذمة لا يلغي دور الطوائف المسيحية الشرقية، التي أشرنا غير مرة إلى قدمها وأسبقيتها، في الحفاظ على ذاتها وإيمانها وطقوسها وجذورها الصلبة، في جوار الأرض التي عاش فيها السيد المسيح، وعلى صلة حميمة باللغة التي لسن بها، والتي ما زالت لغة الصلوات الطقسية لعدد من الطوائف. ويظهر لنا دور هذه الطوائف جلياً، عندما نقابل اندثار المسيحية الكلي في بلاد المغرب وتحول أتباعها إلى الدين الإسلامي ببقاء الطوائف ومحافظتها على ذاتها في وجه الإسلام في المشرق (مصر وبلاد الشام) مما لا يعني، طبعاً، عدم فقدان العديد من أتباعها لمصلحته، وعدم تحولها من أغلبيات ساحقة إلى جزر في محيطه[٢٧]. كانت المسيحية، في شمال أفريقيا، كاثوليكية متجانسة، خاضعة لهيكلية واحدة شديدة الارتباط بالكنيسة الرومانية، مما سهل اختراقها وتغلب رغبة الإعفاء من الجزية والتمتع بالمساواة مع سائر المسلمين على إرادة البقاء فيها. أما المسيحية في الشرق، فكانت موزعة في عقائد متنوعة، وهيكليات متعددة، ومؤسسات فاعلة، وأطر داخلية قوية، وتقاليد وأعراف ثابتة وهذا ما سمح لها بالاستمرار في المدن والأرياف. تجمع الذميون، من يهود ونصارى، في حارات معينة، داخل المدن الإسلامية، من دون أن تتحول هذه الحارات إلى غيتوات مقفلة، على الطريقة الغربية. وشددت الطوائف التي سكنت الأرياف واعتصمت بها، ومنها، على الأخص، الطائفة المارونية، على أبعاد الزهد والتقشف والطهارة والحرية، التي تتيحها هذه الأرياف. وقد عبر سينودس الأساقفة من أجل لبنان، الذي دعا إليه البابا يوحنا بولس الثاني، عام ١٩٩١، عن بعدَي الأرض اللبنانية، بقوله إنها «أرض مقدسة» (أحد بلدان الكتاب المقدس وأرض وطئها السيد المسيح والرسل) و«أرض قداسة» (تنسك وصلاة)[٢٨].

٦ ـ تعايش مسلمو المشرق ومسيحيوه قروناً طوالاً في «دار الإسلام»، وفي إطار ما سماه المستشرق مكسيم رودنسون: «التعدد ضمن التراتب»[٢٩]. تميزت هذه القرون بالوئام والخصام، بالتقارب والتباعد، بالآمال المشتركة والمتنافرة. ولا ريب أن هذا التعايش الطويل على أرض واحدة، وفي إطار مؤسسات حكم

واحدة، مهما بلغت من التفكك وتقويض الصلاحيات وتفويضها، وفي تواجه مستمر، أوجد قواسم مشتركة، وإلا انتفت إمكانية علم الاجتماع، كعلم يقوم على افتراض الحتميات، وعلى أهمية العوامل الاجتماعية كافة. ولا ندّعي، هنا، امتلاك منهج للخوض في هكذا قواسم والقيام بتعدادات تامة أو شبه تامة. نكتفي بإشارتين، تظهران تأثير الإسلام في حياة نصارى الشرق. الإشارة الأولى: ما زال العديد من المسيحيين، ومن الطوائف كافة، يطبق، إلى يومنا هذا، في حياته الخاصة المبدأ الإسلامي: «للذكر مثل حظ الأنثيين»، على الرغم من إعجابه بالغرب، وعلى الرغم من صدور قانون الإرث «لغير المحمديين» (١٩٥٩)، الذي يساوي بين حصتَي الذكر والأنثى.

الإشارة الثانية: مواقف العديد من العقائديين المسيحيين، الذين انضموا إلى أكثر التيارات راديكالية، في المجالين العربي والإسلامي، بما في ذلك التيارات الأصولية الإسلامية، بل أسسوا هكذا تيارات، وكأنهم في ذلك ينطلقون من تصور وحدة عقائدية للشرق، تنبذ كل تفرقة، وترفض أي انفصام، ولا تبقي من التعدد، الذي حافظ عليه الإسلام، شيئاً.

٧ ـ يبقى الحكم الإسلامي، كما ساد نظرياً في الديار المشرقية ما يزيد على العشرة قرون، وكما تبسطه وتختزله المواقف المختلفة، حاضراً في ذاكرة مسيحيي لبنان المعاصر ومسلميه، وفي مخيلتهم. وتغذي هذا الحضور مواقف وخطب، بعضها صريح، وبعضها موارب، مواقف وخطب تشوّه الحقائق، من دون أن تخلو من عناصر الصحة، ولهذا الحضور في النفوس دور تقسيمي، لا توحيدي. ما يراه المسيحيون في النظام الإسلامي هو التراتب، وهم يرفضونه بكل أشكاله، ويرون في الكثير من الإصلاحات السياسية سبلاً تسهل العودة إليه. أما المسلمون، فهم يجدون صعوبة قصوى في إغداق صفة الشرعية على دولة ونظام، ليس للإسلام فيهما الغلبة، بل هم فيه على قدم المساواة مع المسيحيين، وفي توازن معهم، بغض النظر عن توزيع الرئاسات وبعض الوظائف الكبرى. لذا، نرى الحرص على استخلاص نتائج وجود دولة لبنانية حرة سيدة مستقلة، والتقيد بها، هو أقل لدى مسلمي لبنان منه عند مسلمي سائر الكيانات الأخرى، التي ولدت غداة الحرب الكونية الأولى وانهيار الدولة العثمانية، تجاه دولتهم، التي ليس لها شرعية تاريخية تفوق شرعية الدولة اللبنانية[٣٠].

ما سبق لا يخلو من التبسيط، وهو في حاجة إلى المزيد من البحث، وإلى أخذ

المستويات والأمور كافة في الحسبان، لكن نتائجه محبطة، ولا شك، لكل مواطن يحاول شحذ تفاؤله بخروج لبنان من دوامة طال الغرق فيها.

٨ ـ إن النظام اللبناني الحالي، يعمم نظام الذمة الإسلامي على كل الطوائف، بما في ذلك المذاهب الإسلامية، التي لم تكن تتمتع بهذا الحق في ظل الدولة العثمانية، والطائفة السنية التي كانت على دين الدولة الرسمي في ذلك الزمان[٣١]. ليست الدولة اللبنانية دولة دينية، لكنها تعترف بسلطان الطائفة على أبنائها، فيما يخص أحوالهم الشخصية، أي قوانين العائلة والزواج والإرث. وهكذا يولد الأفراد، ويتزوجون، وينجبون، ويطلقون، ويموتون، ويتوارثون في نطاق طائفتهم، ووفقاً لقوانينها وسننها. وهكذا تستمر «دار الإسلام» في رعاية بعض شؤون اللبنانيين، ولو بشكل فقد الإسلام فيه مركز الصدارة.

الوحدة في العروبة

شكلت العروبة، فترة طويلة، عامل انقسام سياسي وثقافي بين اللبنانيين. فقد كان البعض يريد التبرؤ منها، لتحصين الكيان وصيانته[٣٢]، وكان البعض الآخر يغالي في الانتماء إليها، إلى حد الدعوة إلى إذابة حدود الجمهورية فيها. ولا ريب أن «وثيقة الوفاق الوطني» المقرة في مدينة الطائف (١٩٨٩)، والتي أصبحت مبادئها العامة مقدمة الدستور المعدل، بعد عام من ذلك[٣٣]، قد رفعت المسألة فوق الجدل، وساهمت في تغيير معطياتها. لكن السجال الذي انحسر عن وسط الحياة الوطنية، ما زال في طياتها، وهو يطل برأسه بين الفينة والفينة، ولسنا، هنا، في صدد العودة إلى أشكال من الجدل عقيمة، بل ما نطمح إليه هو السمو بالذات والمسألة، واعتبار العروبة عامل وحدة بين اللبنانيين. ولا يكون ذلك من دون القيام بعدد من الملاحظات التمهيدية، التي تحول دون سلوك الطرق المسدودة، وتساهم في وضع المشكلة داخل إطار سليم.

١ ـ ليست العروبة، التي نتحدث عنها، دعوة إلى ذوبان الكيانات العربية في دولة واحدة ـ وهذا ما يميزها عن «القومية العربية» ـ ولا هي مفهوم يعطي أياً من أركانه السياسية أو الجغرافية أو الثقافية، ولاية أو وصاية على الأركان الأخرى، ولا هي المقدمة الوحيدة لنتائج سياسية مباشرة ومحتومة. العروبة، كما نراها، مفهوم يغلب عليه الطابع الثقافي، من دون أن يتجرد من الأبعاد السياسية الناجمة عن الموقع الجغرافي والمصالح المشتركة. وهي عنصر أساسي يدخل في تكوين

البلدان العربية المعاصرة، من دون أن يلغي العناصر الأخرى، مثل مصلحة كل كيان وأوضاعه الذاتية وقيمه الخاصة، والقدر الذي بلغه في تجسيد القيم الخاصة هذه، وقيم العروبة عامة (مثل الديموقراطية والحريات والازدهار والعدالة والمساواة والعيش المشترك...). وفك ارتباط مفهوم العروبة بميدان العمل السياسي المباشر، هو شرط لا بد منه للخروج من متاهات الجدل العقيم.

٢ ـ العروبة، كما نفهمها، مجال يضم إلى المصالح المشتركة، عدداً من البنى الثقافية (اللسان العربي، التراث الأدبي والفني...) وغير الثقافية (بنى القرابة، الثنائية العائلية الحزبية...). وليست هذه البنى تراثاً مقفلاً على ذاته، يعيش في منأى عن الحداثة والعالم المعاصر. إن العروبة هي تواجه هذه البنى مع ما نسميه مكرهين «مقتضيات العصر» أو «مستلزماته» لما في العبارة من أحادية ومن حتمية. أما عبارة «العالم العربي»، التي لا تزال شائعة الاستعمال، فقد فقدت مضمونها لأن المعمورة باتت، نتيجة التقدم التكنولوجي في الميادين كافة، وفي ميدان الاتصال بشكل خاص، عالماً واحداً. «المجال العربي» أو «العروبة»، هو تعامل البنى التقليدية الواعية وغير الواعية، المشتتة والمتوحدة في إطار شامل، مع المسائل التي يطرحها عليها العالم المعاصر.

٣ ـ إن التشديد على الطابع الثقافي للعروبة، يطرح مسألة الرابط بين العروبة والإسلام، بين الثقافة وأحد أهم أشكالها، وهو الدين. فمن جهة، ذوبان العروبة في الإسلام يلغيها، ويتجاوز سمات خاصة بالعرب من دون سائر الشعوب الإسلامية (الموقع الجغرافي والسمات العرقية، بنى القرابة، الأدب الجاهلي...) ويحكم على العرب من غير المسلمين، إما بالخروج من «العروبة»، وإما بالعودة إلى أحكام أهل الذمة فيها. ومن جهة ثانية، فصل العروبة عن الإسلام، من خلال رؤية تستلهم العلمانية الغربية في أكثر أشكالها حدة، يفوّت على العرب أهم ما في تاريخهم وتراثهم. «واستشعر (العرب) كبرياء العصبية لديانة من عندهم، تدق بشائرها بلغتهم، ويكبر بها على اسم صاحبهم، ويدخل فيها من باب تأريخهم»، كما كتب أمين نخلة في «المقدمة المسيحية»[٣٤]. لذا، فالعلاقة بين العروبة والإسلام، لا تكون بالتماثل، ولا بالانفصام الكلي. إنها علاقة دينامية، لم تبلغ بعد شكلاً نهائياً، لكنها في طريقها إلى ذلك، عبر تعرجات يقودها فيها أبناء العروبة إلى أي طائفة أو مذهب انتموا.

٤ ـ يبقى الانتماء إلى العروبة مبتوراً وساقطاً ما لم يتم الإقرار به وتبنيه. ليس

الوعي عاملاً غير ذي أهمية، ولا هو عامل ثانوي، ولا نجد أمراً أسخف، في السجال، من إرادة تعيين هوية لجماعة على الرغم منها. فبالوعي يكتمل الانتماء، ويتعمق، ويلملم شتات عناصره ويرقى بها إلى المستوى الإنساني الصرف، مستوى العمل المبرر والحر. ورفض جماعة أو جماعات «عربية» للعروبة، مؤشر إلى ظلال، ما زال هذا المفهوم يرزح تحت ثقلها[٣٥].

نبدأ بالقول إن لبنان بلد عربي، فهو عضو في جامعة الدول العربية «وملتزم مواثيقها». بل عضو مؤسس، شارك في صياغة ميثاقها (١٩٤٥)، وتعود إليه أبوة أحد البنود الأساسية في هذا الميثاق[٣٦]. وانتماء لبنان إلى جامعة الدول العربية مرتبط ارتباطاً قوياً بميثاقه الوطني، إن لم يكن جزءاً منه، ذلك أن الميثاق الوطني اللبناني[٣٧] هو، بمعنى ما، اتفاق بين طرفين لبنانيين، وبمعنى آخر، اتفاق بين طرفين لبنانيين وطرف عربي، يحصل فيه لبنان على اعتراف عربي بكيانه المستقل، مقابل انضمامه إلى المجموعة العربية. أما القول إن جامعة الدول العربية باتت تضم، لأسباب أو لأخرى، بلداناً متباعدة، ليست العروبة سمتها البارزة، فيظهر أن معنى العروبة المعياري، الذي نقيس عليه هوية هذه البلدان، هو المعنى الذي يحققه لبنان. أما اعتبار جامعة الدول العربية منظمة ضعيفة الفاعلية تجاه الخارج، ووسم أبرز قراراتها التاريخية بسمات الرفض والسلبية (قرار مقاطعة إسرائيل (١٩٤٥)، لاءات مؤتمر الخرطوم الثلاث (١٩٦٧)....)، فهذان الأمران يبينان مصلحة لبنان العامة بفاعلية وإيجابية هكذا منظمة، تتوازن فيها مختلف الدول العربية، وللبنان فيها دور رائد نتيجة موقعه الجغرافي، وحضور الثقافة العربية المتميز فيه، وتقدمه في التعامل مع أشكال الحداثة، وضمه عناصر دينية متنوعة، وتضحياته التي لا تعادلها تضحيات في سبيل القضايا العربية عامة، والقضية الفلسطينية خاصة، وهو الذي ما زال جنوبه، دون أرض سائر العرب، عرضة لاعتداءات غير منقطعة، منذ أواخر الستينات.

وما عروبة «جامعة الدول العربية»، التي انطلقنا منها، سوى التتويج القانوني والإقرار الشرعي بسمات ثابتة وراسخة على أرض الواقع، وإن كان الإلمام بها يفتقر إلى أكثر من حلقة وصل، كما لا يخلو من علامات استفهام[٣٨]. يقول الشيخ بشارة الخوري في إحدى خطبه: «تجمعنا وإياهم (أي العرب) رابطة اللغة والعادات والأخلاق الشرقية والمصلحة والأماني»[٣٩]. وما يجمعنا وإياهم هو أيضاً ما يجمعنا إلى بعضنا البعض. فاللبنانيون يتوحدون في العروبة: ذلك أنه، لو استثنينا الأرمن

والأكراد، وهما جماعتان قدمتا متأخرتين إلى لبنان، وأظهرتا، ولا سيما الأولى، رهافة كبيرة في احترام الخيارات والمعطيات اللبنانية، ودراية في التعاطي مع مواضيع الخلاف والوئام في البلاد، لوجدنا أن العناصر اللبنانية كافة، هي عربية. فما الذي نقصده بذلك؟

العروبة هي، أولاً، «رابطة الدم». قد يبدو هذا القول غريباً في أواخر القرن العشرين، وعودة إلى سمة بدائية تجاوزها الزمان، وأسقطها رئيس جمهورية الأربعينيات في تعداده للروابط بين العرب. لكن يعود ذكرنا لها هنا، لإثارتها من جانب الأبحاث المعاصرة في علوم الحياة، إذ أظهرت دراسة تركيب الدم على مجمل الأراضي اللبنانية تجانساً كبيراً بين السمات العامة لدماء اللبنانيين (لجهة الفئة والأنزيمات والهيموغلوبين). ويعود هذا التجانس، في رأي البروفسور برنارد[٤٠]، إلى سببين رئيسيين: أصلهم المشترك، فهم قدموا جميعاً تقريباً من البادية ـ والبيئة الحالية والضيقة المساحة التي يعيشون فيها.

ويفتح التعليل لظاهرة تجانس الدم بين اللبنانيين ـ أي الأصل المشترك ـ مسألة واسعة، تعددت أوجهها وطال فيها الجدال: ما هي الأصول العرقية لسكان بلاد الشام عامة، ولبنان خاصة؟ هل يمكن تحديد عرق عربي أو تحديد العروبة انطلاقاً من العرق؟ لسنا، هنا، في صدد الدخول في تفاصيل هذه المسائل. فأقوال الباحثين ومستنداتهم، ما زالت من دون براهين قاطعة. كما أن العلوم أعادت النظر في مسألة العرق، فأخرجتها من ميدان السمات الخارجية لإدخالها في ميدان الجينات (أو المورثات)، المستقلة كلياً عن المحيط الخارجي وعن العامل الثقافي، مما نال من صلب مفهوم العرق[٤١]. لكن ما يهمنا هو التأكيد على بعض الأمور التي تشكل جوامع مشتركة لجمهور الباحثين. وغني عن القول أن هذه الجوامع تقف عند العناوين، وتتجنب الخوض في التفاصيل التي لا تزال كلها عرضة للجدال. أول هذه الأمور أن العرب هم، في الأصل، مجمل الناطقين باللهجات «العربية» من قبائل البادية[٤٢]. وأياً ما كان موطنهم الأصلي، وسواء انطلقوا من الجزيرة، على دفعات، إلى الشمال منها (بلاد الشام وبلاد ما بين النهرين) ـ وهذا افتراض تخلى عنه معظم الباحثين ـ أو خرجوا من البادية الشامية المحيطة برمال النفوذ، واتجهوا شمالاً وجنوباً، شرقاً وغرباً[٤٣]، أو غير ذلك، فالأكيد وجود ترابط وثيق ومستمر، جغرافياً وتاريخياً وبشرياً وثقافياً، بين الجزيرة وبلاد الشام. وإذ رأى بعض الجغرافيين: «ليست سورية ولبنان سوى جزء من شبه الجزيرة العربية التي

تشكل مجموعة جغرافية واسعة، تعتبر عادة آسيوية، على الرغم من عزلتها بحزام من الجبال (طوروس وزاغروس) والبحار»[٤٤]، استخلص المؤرخ عِبَرَ الجغرافيا بالقول: «والمناطق الثلاث ـ الجزيرة والشام وبلاد ما بين النهرين ـ مجتمعة هي في الواقع شبه قارة، تتغير الحدود السياسية الداخلية فيها باستمرار، نتيجة تطورات محلية أو تحت تأثير تدخلات سياسية أو فتوحات عسكرية من الخارج. ومع ذلك، دامت وحدة الأرض في شبه القارة هذه، جغرافياً وطبيعياً وبشرياً. وكانت تلك الأرض تضم، في الأزمنة القديمة، قلب ما يسميه الباحثون بـ «العالم السامي»»[٤٥].

إن انفتاح المناطق الثلاث بعضها على بعض، وخروج قبائل البدو وعشائرهم من رعاة البادية إلى مناطق الحضر، واستيطانهم فيها بشكل مستمر، وقرب البادية من الحواضر الشامية كافة ـ أدت هذه العوامل كلها إلى غلبة العنصر العربي على سائر العناصر في بلاد الشام منذ ما قبل الاسلام[٤٦]. وكان العرب يحملون معهم لهجاتهم وعاداتهم وتقاليدهم، التي ما لبثت أن تفاعلت مع عادات من سبقهم إلى الهجرة والتحضر، أو من كان مستقراً منذ زمن غابر، أو من أتى عبر غزوات بحرية. وعندما جاءت الدعوة الإسلامية، في القرن السابع الميلادي، عرف العرب أوجاً لم يسبق له مثيل في تاريخهم. إذاً، الانتماء إلى العروبة، هو الإقرار بإرث بشري وتاريخي وثقافي، منبسط على واقع جغرافي.

وإذا كان العديد من العائلات اللبنانية، ومن المذاهب كافة، يفخر بانتسابه إلى قبائل عربية من جنوب الجزيرة وشمالها، ويقيم أشجار نسب محاولاً إثبات ذلك، فالطوائف اللبنانية التاريخية كلها عريقة الصلة بالتراث العربي، وبأوجهه كافة. فالموارنة الذين وجدوا في شمال الشام، قبل الدعوة الاسلامية، والذين تشير بعض التقاليد الشعبية إلى أصل لهم في جنوب شبه جزيرة العرب[٤٧]، لسنوا بالعربية منذ القرن التاسع، على الأقل، ومعظم أدبياتهم هي باللغة العربية: من تاريخ قيس المفقود، الذي تحدث عنه المسعودي في كتاب «التنبيه والأشراف»، إلى «المقالات العشر» لتوما الكفرطابي، إلى كتاب «الهدى»، إلى زجليات ابن القلاعي... أما استخدامهم السريانية في الطقوس الدينية، فظاهرة تشمل جميع الطوائف المسيحية العربية والآرامية ـ العربية. والروم الارثوذكس في بلاد الشام عرب أقحاح، نظموا أمور الخلافة الأموية مالياً، وعرفت لهم كتابات لاهوتية بالعربية، منذ صدر الإسلام، على الأقل. والروم الكاثوليك جزء من الروم الأرثوذكس، انضم إلى

الكنيسة الرومانية، ورأى العديد من المؤرخين أن انتفاضتهم، في حلب، على رجال الدين اليونانيين، في مطلع القرن الثامن عشر، أول مؤشرات الوعي القومي العربي[٤٨]. والدروز والشيعة والسنة والعلويون يعودون بأصولهم إلى قبائل عربية، مثل بني عاملة (الذين أعطوا اسمهم لجبل عاملة أو جبل عامل)، وبني تيم الله وتيم اللات بن ثعلبة (الذين أعطوا اسمهم لوادي التيم)، والأوزاع (ومنهم الإمام الأوزاعي) في بلاد بعلبك، وسليح وبهراء (وأعطت الأخيرة اسمها لجبل بهراء، في المنطقة المعروفة بجبال العلويين، شمال طرابلس)[٤٩].

وأبعد من الانتماءات القبلية الضيقة، وفوقها، تبقى اللغة العربية الإرث الأساسي والمشترك للعرب جميعاً، وبها لسنت وكتبت العناصر اللبنانية كافة، باستثناء من ذكرنا سابقاً. في هذا الميدان، جرت محاولتان لإبراز التمايز اللغوي اللبناني. تشدد الأولى على اللغة المحكية في لبنان، وترى فيها لغة حية قائمة بذاتها. لها قواعدها الخاصة، وتدعو إلى نبذ الفصحى التي أصبحت «لغة ميتة»، وإلى اعتماد الحرف اللاتيني في كتابة العامية[٥٠]. وترى الثانية في الازدواجية اللغوية سمة دائمة ومميزة للبنان، الذي عرف، عبر التاريخ باستخدام لغتين: اللاتينية والسريانية، والسريانية والعربية، وأخيراً العربية والفرنسية... تتيح اللغة الثانية للمسيحيين في لبنان البقاء على علاقة «بعالمهم الاناسي والروحاني»[٥١]، وتعبر الذات اللبنانية عن بعديها، الشرقي والغربي، بأي من اللغتين وذلك من دون تفرقة بينهما. لكن دراسة العاميات في لبنان، وبينها فروق عدة هي أكبر في السلسلة الشرقية منها في السلسلة الغربية، تظهر أن هذه العاميات جزء من مجموعة أوسع هي العاميات اللبنانية ـ السورية، التي تجمعها سمات مشتركة إلى اللهجات الشرقية التي تفصلها، جغرافياً، عن اللهجات الغربية، الصحراء الليبية. هذا، عدا أننا نجد بعضاً من أصول هذه اللهجات في وسط الجزيرة العربية وشمالها، وقد انتقلت مع الهجرة إلى بلاد الشام، ناهيك أننا نجد بين عاميات المدن الكبرى (بيروت، دمشق، حلب، وحتى القدس) تشابهاً غريباً[٥٢].

أما القول بازدواجية اللغة، فهو، من جهة، مبني على «ميتافيزيقيا» بائدة، تقوم على تمييز جامد بين الشرق (عالم الشعور والغريزة) والغرب (عالم العقل)، وعلى تماه مشكوك في أمره بين الغرب والمسيحية. وهو، من جهة ثانية، يخلط بين المستويات، فيساوي العربية بالفرنسية في لبنان. إن العربية منتشرة في مناطق لبنان، وهي سائدة في كل طبقاته الاجتماعية حتى من تفرنج منها. وعبر اللغة،

يتواصل اللبنانيون مع التراث العربي برمته، الإسلامي وغير الإسلامي، النثري والشعري[٥٣]، الديني والدنيوي... وهم إذا نظموا اعتمدوا بحور الخليل، وإذا شبهوا واستعاروا، استعادوا الصور التي وردت عند امرىء القيس والمتنبي. ومن هو اللبناني الذي لا تحركه القيم العربية التي لخصها ابن قتيبة: «وكذلك الأمم، فيها أمة كرم بلبانها كالعرب، فإنها لم تزل في الجاهلية تتواصى بالحلم والحياء والتذمم، وتتعاير بالبخل والغدر والسفه، وتتنزه من الدناءة والمذمة، وتتدرب بالنجدة والصبر والبسالة، وتوجب للجار من حفظ الجوار ورعاية الحق فوق ما توجبه للجميع»[٥٤].

واللغة العربية، التي وهبها الإسلام كتابها المعجز، والذي يعود إليه الفضل الجم في الحفاظ عليها وعلى مكانتها[٥٥]، وفي نشأة علومها وتوسعها، تنقل أيضاً إلى الذين ينطقون بها أخبار العرب وفتوحاتهم وأمجادهم، فيتوحدون في تاريخ لهم غابر. وإذا كان المسيحيون، أو بعضهم، يولون تواريخ اقليمية أو مذهبية أهمية كبرى، إلى جانب تاريخ العرب العام، فإنهم يدركون بصفاء أكبر وحدة التاريخ العربي، إذ لا يرون أنفسهم ملزمين بالخيار بين علي ومعاوية مثلاً، أو بين يزيد والحسين[٥٦]. وروايات جرجي زيدان التاريخية قامت بدور كبير، وما زالت، في شحذ الوعي التاريخي العربي.

هذا، ولا يقتصر التراث العربي على اللغة والآداب والقيم والوعي التاريخي فحسب، بل يشمل أيضاً إرثاً ينشعب في أوجه الحياة الاجتماعية كافة. فثمة مدينة عربية[٥٧] واضحة السمات من المشرق إلى المغرب، وثمة «دار عربية»[٥٨] لها ميزات خاصة بها، أجرى عليها البيت اللبناني، ذو القرميد الأحمر والواجهة المنفتحة، بعض التعديلات، من دون أن يدك بنيتها. وثمة «عادات وتقاليد»[٥٩]، شاء بعض الغيارى وصفها والمحافظة عليها، بين دفات الكتب على الأقل، وتقع اليوم على علماء الاجتماع والأناسة مهمة مقابلتها بعادات المنطقة، ليظهر ما هو منها عام، وما هو لبناني محض. وفي ما يأتي نكتفي بالإشارة إلى ظاهرتين تسمان المجال العربي من دون غيره، وتبينان انتماء الجماعات اللبنانية كافة إليه.

الظاهرة الأولى هي نظام القرابة العربي[٦٠]، الذي يقوم على الزواج المفضل بابنة العم، أو إحدى القريبات، وليس من قبيل المصادفة أن مفردة واحدة (العم)، تشير إلى شقيق الوالد وأبي الزوجة. هذا الزواج منتشر في البقاع العربية كافة، وهو نادر وهامشي عند الترك والفرس، جيران العرب المباشرين. لا يصدر هذا الزواج عن

مبادىء مسيحية أو إسلامية، وينتشر، في لبنان، بين أبناء الريف والمدن، وبين أبناء الطوائف المسيحية والإسلامية كافة، باستثناء الأرمن[٦١]، مما يعطي دليلاً إضافياً على وحدة سائر الطوائف اللبنانية في العروبة. وفي بيروت وضواحيها، لم تقل نسبة الزواج بالقريبات عن ٢٠٪، في أي من الطوائف، أي أن قراناً واحداً، على الأقل، من أصل خمسة، هو قران بقريب.

وإذا كانت العناصر اللبنانية تتشارك في السمة العربية المذكورة أعلاه، فهذا لا يعني أن هذه السمة عامل توحيد اجتماعي. فمن البيّن أن نمط الزواج هذا، في إطار البنية الأبوية العامة، يحصر الإرث ضمن العائلة، ويحفظ مكانتها الاجتماعية، ويقود إلى تحصين عصبيتها الذاتية، وإلى تقوية رباطها الداخلي. وهكذا يبقى المجتمع مجموعة من الوحدات المنفصلة والمتجاورة، المتحالفة والمتنافرة.

الظاهرة الثانية هي نزعة الجماعة العربية، بصرف النظر عن عدد وحداتها الأساسية، إلى التوزع على حزبين، أو إلى التوحد داخل كتلتين متقابلتين[٦٢]. فالتماهي الفردي أو العائلي مع جماعة ما، لا يكون إلا بإزاء جماعة أخرى، وضمن إطار التقابل الثنائي. وهذه الثنائية بيّنة في تاريخ الجبل اللبناني. فقبل معركة عين دارة (١٧١١)، كان الانقسام قيسياً ـ يمنياً، ثم أصبح بعدها يزبكياً ـ جنبلاطياً... وإذا كان هذان الانقسامان درزيين بشكل رئيسي، فقد ضمّا في ثناياهما عائلات تنتمي إلى معظم الطوائف الأخرى. وقد أشار البطريرك أسطفان الدويهي، في «تاريخ الأزمنة»، إلى صراع قيسي ـ يمني، في بلدة العاقورة المارونية، في مطلع القرن السادس عشر. ونجد هذه النزعة إلى الثنائية الحزبية في كافة صعد الحياة السياسية اللبنانية: على المسرح العام (الدستور ـ كتلة وطنية؛ حلف ـ نهج..)؛ داخل الطوائف (جنبلاطي ـ أرسلاني؛ كتائب ـ أحرار...)؛ داخل المناطق (شمعون ـ جنبلاط في الشوف؛ سكاف ـ أبو خاطر في زحلة...) وفي كل قرية وناحية (الحزب الأقوى وحزب «الضد»).

اللقاء في الحداثة

منذ أجيال، لم يعد العرب، ولا المسلمون، «عالماً» مقفلاً على ذاته، هذا لو افترضنا أنهم كانوا يوماً على تلك الحال. طرقت بابهم الحداثة من الخارج، وضمن موازين قوى لم تكن لمصلحتهم، فأرغمتهم على التعامل معها، واستحال عليهم تجاهلها. وبعد قرون طوال من التوازن بين الشرق والغرب، ومن كرّ واحدهما

وفرّه، غدا للأخير وجهاً جديداً. توسعت التجارة، وتغيرت طرقها، واكتشفت قارات جديدة، وتبدل شكل الثروة الاجتماعية، وزاد حجم المدن على حساب الريف، وولد نظام اقتصادي جديد، يبغي الربح والتراكم، ويستخدم لذلك، وفي إطار تنظيم للعمل جديد، وتطوير لوسائل الإنتاج، يعتمد بشكل رئيسي على تثوير مصادر الطاقة، ـ يستخدم، إذاً، يداً عاملة حررت من كل رابط بالأرض والإقطاع. وأدت «الثورة الصناعية»، في ما أدت إليه، إلى توظيف العلوم النظرية في معركة الإنتاج، وإلى تنمية وسائل نقل واتصال سريعة وشاملة للمعمورة كلها، وإلى إعادة تنظيم البنية العسكرية، لجهة العديد والعتاد، وإلى تغيير جذري لأنماط استهلاك المنتجات وتوزيعها.

وواكب الوجه الاقتصادي للحداثة وجه سياسي، تبلور حول عدد من المبادىء والوقائع المستحدثة، أهمها الفكرة القومية، وفكرة الدولة المعاصرة، ومبدأ حرية المواطنين ومساواتهم أمام القانون. تقوم الفكرة القومية[٦٣] على انتماء الأفراد وولائهم لجماعة مدعوة للعيش في إطار سياسي واحد، وتحت جناح دولة واحدة. وتقوم فكرة الدولة المعاصرة على عدد من الركائز، منها سعي الدولة لتحقيق الخير العام لمجتمع تسود عليه وتعبر عنه وتنظمه، في الداخل والخارج؛ ومنها فصل الدين عن الدولة؛ ومنها احتكار الدولة للعنف في ظل سيادة قانون صوري وكلي متعال عن الجميع؛ ومنها اعتبار الشعب مصدر الشرعية وصاحب السيادة؛ ومنها فصل السلطات وتوازنها؛ ومنها تنظيم الإدارة في أطر عقلانية، تتوخى الفاعلية... أما حرية المواطنين، في المعتقد والتعبير والتجمع والتنظيم، ومساواتهم في الحقوق والواجبات أمام القانون، من دون تمايز أو تفضيل، فهما شرطا الدولة المعاصرة وركيزتاها، وهي الكافل لهما، والضامن للحفاظ عليهما.

ويتكامل وجها الحداثة، الاقتصادي والسياسي، مع وجهها الثقافي، الذي أعاد ويعيد فيه المثقف رسم موقعه وتحديد دوره، داخل المستجدات الحاصلة التي ذكرنا ملامحها الكبرى. وفي رأي بعض من كبار منظريها وصغارهم، تتماهى الحداثة ـ التي أظهرت تفوقاً مادياً على المجتمعات الأخرى، وقدرة كبيرة إزاء الطبيعة وعناصرها، وشمولاً في الامتداد إلى العالم كله ـ مع «الحضارة» و«العقل» و«التقدم»، فتصبح المجتمعات الأخرى مراحل أو صيغاً بالية، مر بها الغرب قبل بلوغ ما وصل إليه.

دخلت الحداثة إلى السلطنة العثمانية، آخر أشكال «دار الإسلام» التاريخية في

المشرق، عبر طرق عدة، منها التحالف مع بعض الغرب ضد بعضه الآخر، ومنها هزائم السلطنة العسكرية المتوالية، والمعاهدات المذلة التي نتجت منها، ومنها المركز إستانبول، حيث هبت رياح التجديد والإصلاح بقوة، ومنها مصر، ومنها الشاطىء الملاصق للجبل اللبناني، والذي يشكل بوابة العبور إلى الداخل العربي. ونتج من التفاعل الجديد بين الشرق والغرب مكانة مميزة للمناطق «اللبنانية»، إذ عرفت هذه الأخيرة ازدهاراً اقتصادياً ونهضة ثقافية وتطوراً سياسياً لافتاً[٦٤]. وفي ما يأتي نسوق بعض الملاحظات العامة حول لقاء «اللبنانيين» (أي سكان المناطق التي باتت تشكل اليوم الجمهورية اللبنانية) في الحداثة وتفرقهم عبرها. ولا تتوخى هذه الملاحظات الدقة التاريخية، بقدر ما تسعى إلى الإحاطة بالمشهد العام لاحتكاك اللبنانيين بأشكال المدنية الحديثة كافة.

عرف جبل لبنان، في القرن التاسع عشر، نهضة اقتصادية واسعة، قوامها تربية الحرير وغزله، في أطر اقتصادية جديدة مرتبطة ارتباطاً شبه تام بالسوق العالمية[٦٥]. وهكذا كان المسيحيون، في هذا البلد، سباقين إلى الانخراط في المجال الاقتصادي الجديد الذي أوجدته الرأسمالية، ثم أخذت بتوسيع شبكته إلى أرجاء العالم كافة، سباقين إلى الاتصال بالمدنية الحديثة، والانتفاع بثمراتها وحيازة علاماتها. ولا ريب أن انتماءهم إلى الديانة نفسها التي يدين بها أهل الغرب، سهل عليهم قبول الحضارة الغربية، بل شكل لهم حافزاً للتطلع بشغف إلى نمط الحياة الجديدة، وإلى اعتباره الأمثل، ـ وذلك بصرف النظر عن العلاقة البالغة التعقيد، والمتعددة الأبعاد، بين المسيحية والحضارة الحديثة. أما المسلمون، فلم يكن في إمكانهم إلا أن يماهوا بين الغرب والمسيحية. أو هم، على الأقل، رأوا في المدنية الغربية القادمة على أسنة الحراب ظاهرة مريبة، لا بد من التعامل معها بالكثير من الاحتياط والحذر لانقاذ الذات والهوية والتقاليد والتراث[٦٦]. لكن تداخل المسيحيين والمسلمين في «لبنان»، ولقاءهم اليومي في بيروت، المدينة والمرفأ، وغيرها، ودخولهم في علاقات وئام وصراع وتسابق على المواقع، شرّع أمام مسلمي «لبنان» أبواب الحداثة، فأقبلوا على أهدافها ورموزها ووسائلها، وتمايزوا هكذا من أبناء المناطق المجاورة، والذين باتوا ينظرون إلى أهل «لبنان» عامة نظرة فيها الكثير من الإعجاب والغيرة.

و«نهاية القرن التاسع عشر، أصبح لبنان، بلا منازع، أكثر أجزاء السلطنة العثمانية تقدماً، في مجال التربية العامة. وكان الإلمام بالقراءة والكتابة واسع

الانتشار في بيروت وصيدا وطرابلس ومعظم مناطق الجبل»[٦٧]. وكان لاتصال المسيحيين، والموارنة منهم بشكل خاص، القديم والمستمر بأوروبا، ولإعادة تنظيم الكنيسة المارونية، ولمجيء الإرساليات الأجنبية إلى جبل لبنان وبيروت، وتأسيسها المعاهد والمدارس والجامعات، دور مهم في «اليقظة» الثقافية «اللبنانية». هذا ويمكن القول إن جميع الفئات اللبنانية استفادت من الحركة التربوية ولو بسرعات مختلفة، وبإبداء بعضها تحفظات عقيدية على الإرساليات ودورها، وبقيام هيئات عدة بنشاط مواز لنشاط هذه الأخيرة. ورأى الأهالي في المؤسسات التعليمية، التي تعتمد اللغات الأجنبية في قسم من تدريسها، والتي تستلهم البرامج الأوروبية، المعاهد المثلى لإعداد النشء للتعامل مع العالم المعاصر. وقام المثقفون المسيحيون، وهم الأقل التصاقاً بالبنى التقليدية، والأقل تحفظاً تجاه الغرب، والأقل اهتماماً بمصير الدولة العثمانية، بدور رائد في النهضة. وأدى انصراف أبرزهم (اليازجي، الشدياق، البستاني) عن السياسة، وعن مشاكل المحافظة على الهوية والدين في مواجهة الغرب، إلى الانصراف إلى الدراسات اللغوية والأدبية، فكان إحياء العربية، الإرث المشترك للبنانيين والعرب، على أيديهم. والجدير بالذكر أن إحياء العربية، لم يحل دون تشريع نوافذها على الحداثة، إذ إن النصراني، لا يرى لها القدسية التي يراها المسلم للغة القرآن.

أما على الصعيد السياسي المحض، فلم تكن الدعوة إلى تحديث الدولة العثمانية التي أطلقتها حركات الإصلاح في إستانبول، والتي أدت إلى «التنظيمات الخيرة» (١٨٣٩ ـ ١٨٥٦) وإلى دستور ١٨٧٦ وثورة ١٩٠٨، لتلقى صدى إيجابياً واسعاً عند المسلمين أو عند النصارى. رأى عامة المسلمين (والعرب منهم بشكل خاص) في الإصلاحات مزيداً من التغريب، وفقداناً للهوية، وضرباً للمواقع المكتسبة، وأفضلية معطاة للأقليات الوثيقة الصلة بالغرب. أما المسيحيون، فرأوا في هاجس الوحدة الوطنية، وفي تبني القاعدة الديموقراطية، التي تعطي الحكم للأغلبية (وهي أغلبية إسلامية، بلا أدنى ريب)، وفي الدعوة إلى التساوي والتجانس التام بين المواطنين ضرباً للمكتسبات التي أعطاهم إياها نظاما الملة والامتيازات[٦٨]. لذا، لم تتجلَّ الحداثة السياسية في المشرق تجانساً بين أهل الطوائف، بل تجلت اختلافاً وتلاقياً على حذرين، حذر من الحداثة وحذر متبادل.

وظهر التباين السياسي عند استقبال الحداثة أكثر ما ظهر في تعامل أهل المشرق مع الفكرة القومية. تعددت الاتجاهات القومية واختلطت اختلاطاً شديداً، وضاعت

الحدود بينها. نادى البعض بوحدة الأمة العثمانية، والبعض الآخر بوحدة الأمة الإسلامية، وآخرون باستقلال لبنان التام وتوسيع حدوده، وآخرون بالقومية العربية، وآخرون بالوحدة السورية. ونمت هذه الدعوات على خلافات عميقة وبسيطة، أيقظتها الحداثة، ولم تستطع بعد محوها كلياً.

الكيان

حسمت نتائج الحرب الكونية الأولى مسألة الكيانات في المشرق العربي، فكان أن رسم الفرنسيون حدود لبنان الكبير، نزولاً عند مطالبة بعض اللبنانيين، وضد رغبة البعض الآخر. كان لهذا الكيان مقدمات طبيعية وإنسانية، جغرافية وتاريخية، راسخة في الموقع والبحر والجبل والاستقلال والانفتاح، لكن هذه المقدمات كانت تحمل أكثر من احتمال، أو تجد مقدمات أخرى تعارضها وتناقضها[٦٩]. ومهما يكن من أمر، فقد أوجد الكيان الحقوقي الدولي واقعاً جديداً ومجالاً مميزاً، يتواجه فيه اللبنانيون ليتحدوا ويفترقوا، ليتشابهوا في الوئام والخصام. وكلامنا الموجز عن الكيان متناسب عكساً، مع أهميته في جمع اللبنانيين وتوحيدهم. فالكيان شبك الأطر، التي ميزناها في بحثنا، بعضها ببعض، وربطها ربطاً محكماً، وحققها في الحياة اليومية، وأعطاها دينامية وفاعلية كبيرتين. وولد لبنان ولادة ثانية مع الميثاق الوطني والاستقلال (١٩٤٣)، فصار له شرعية أهله كلهم، ولو أظهرت التطورات، المتوالية منذ ذلك التاريخ، الطابع «المجرد» و«المباشر» لهذا الميثاق، وحاجته إلى أكثر من «وساطة» لاكتمال حلقاته[٧٠].

ونتج من الكيان ونما فيه مجتمع عربي جديد تميز، أكثر ما تميز، بالعيش المشترك بين أبناء الديانتين، فهم فيه، من حيث العدد، متوازنون أو شبه متوازنين، وهم فيه متوزعون على المناطق جميعاً، ومتعايشون في المدن والقرى كافة. ونمت، في ظل الفروقات «الكبرى»، الفروقات «الصغرى»، فباتت مذاهب الديانتين معترفاً بها وذات موقع ومكانة في الإطار العام. وحمى التوازن الطائفي والمذهبي الحريات العامة[٧١]، فكان أن انعكس ذلك على الأجواء الاجتماعية والثقافية. وشرعت الحرية الاقتصادية أبواب البلاد للحداثة، وسمحت بريادة اللبنانيين في بعض ميادينها. ونما، مثلاً، نظام مصرفي يعتبره بعض الاقتصاديين من النجاحات النادرة في العالم الثالث. وتكاثرت في الجمهورية، وخصوصاً في عاصمتها ومرفئها وواجهتها بيروت، مؤسسات اقتصادية (طيران الشرق الأوسط...) وسياسية

(الأحزاب، اليمينية منها واليسارية...) وإعلامية (المؤسسات الصحافية، شركات التلفزيون...) والثقافية (الجامعات، النوادي الأدبية...)، يلتقي فيها أفراد، يعملون، ويتحاورون، ويتناكفون، ويتبادلون التأثير، وهم الذين قدِموا من المحافظات كافة. واشترك اللبنانيون في أشكال الهجرة كلها، الداخلية منها والخارجية، وغدوا، في المسكن والمأكل والملبس والتفكير والكتابة... يتبعون أساليب شديدة القربى بعضها من بعض.

ولا ينتقص تصديرنا للجوامع «المدنية» من أهمية الجوامع السياسية، على الرغم من صراعات الأطراف على السلطة والحصص. فالإدارة مكان التلاقي الأوسع لبناء الدولة، وكذلك هدمها. كما قلدت الطوائف اللبنانية بعضها البعض في أشكال التنظيم الداخلي وإرساء العلاقات بالدول. وتشابه أعضاء النادي السياسي، فكان القادمون الجدد يأتون إلى النيابة والوزارة من أسلاك الطب والمحاماة والوظيفة الإدارية والتعليم، ويستخدمون لحملاتهم الانتخابية أنواعاً متشابهة من «الأزلام» و«القبضايات»، ويسخرون في سبيل زعامتهم إمكانيات الدولة، ويحرصون أشد الحرص على إبقاء النادي السياسي مقفلاً دون سواهم. ورسخت فكرة البرلمان في الرأي العام، فبات عنده المؤتمر الدائم للجماعات اللبنانية[٧٢]. ووجد الدستور نفسه طريقاً إلى وعي اللبنانيين، فألمت بتفاصيله فئات واسعة من المواطنين بشكل غير مألوف بين دول المنطقة، وربما بين الدول كافة.

يمكن القول، في نهاية المطاف، إن لبنان وطن يقوم على تعاقد بين جماعات متجانسة، متجانسة في العروبة، وفي أنماط الحياة المتولدة من العيش المشترك والانخراط في الحداثة، وفي إرادة الحفاظ على كيان أثبتت الحرب ضرورته لأبنائه على الرغم من كل الشوائب اللاحقة به. ويمكن الإضافة أن إدراك المصلحة المشتركة، هو الجامع الأساسي الحاصل بين اللبنانيين، أو المطلوب منهم، هذه المصلحة التي لا تتحقق حالياً، إلا في أطر جاءتنا من الغرب: الوطن، «قيام الدولة بما يعني ذلك من سلام وكرامة ومدنية»[٧٣]، الحريات، الديموقراطية، النمو الاقتصادي والتقدم الاجتماعي... إلخ. لماذا إذاً يعجز اللبنانيون عن التوحد الفاعل، وعن الخروج من قصورهم والاضطلاع بمسؤوليات وطنهم؟ عن هذه المسألة، قدمنا في الصفحات السابقة جزءاً من الجواب: إن الأطر الجامعة، في بعد من أبعادها على الأقل، وأحياناً في بعدها الأساسي، هي نفسها التي تفرق، فكأن الدواء هو الداء، وكأن الحل هو المشكلة. ويمكن أن نضيف إلى ذلك جزءاً آخر:

يختلط، في حديثنا، ما نصفه بما نريده. على سبيل المثال: عندما نحدد العروبة، نحن نريد لها، في الحقيقة، هذا المضمون. لا يخلو رأينا، طبعاً، من قرائن، لكن هذه القرائن ليست الوحيدة القائمة، ولا نحن القيمون الوحيدون على هذا الموضوع. فكأننا نضع أنفسنا أمام تحصيل حاصل: لو سارت الأمور كما نشتهي، لصار ما نشتهيه، وهو وحدتنا.

لبنان بلد صعب، ولا يحد من صعوبته إلا الفرح بالعيش معاً[٧٤]، وإرادة ايجاد «مسافة طيبة»[٧٥] بين ديانتين شديدتي الالتصاق، هما المسيحية والإسلام، والإقدام على مغامرة تطمح إلى الارتقاء بالعروبة، وإلى إرساء الحوار قاعدة أساسية في التعامل بين الناس، ووسيلة للحفاظ على طبيعة أخّاذة، اجتمع اللبنانيون على تشويه معالمها.

فارس ساسين

هوامش الفصل الثاني

(١) يقول أحد كبار المؤرخين اللبنانيين، ممن أقام فترة غير وجيزة في الأردن، إن سكان هذا البلد العربي ينظرون نظرة مميزة وموحدة إلى اللبنانيين، غير مفرقين بين المسيحي والمسلم، وإنهم يرون في لبنان أصلاً بلد التعايش المتكافىء بين أبناء الديانتين. واللبنانيون، في رأي أهل الأردن، «شعب حي» يتغلب على المحن، ولا يستسلم لأحلك الظروف. وهم «يلفون على بعضهم» في الملمات، وتشدهم عصبية ما أن يجدوا أنفسهم في محيط غريب. واللبناني «شاطر» لا بل «لص» في سعيه الدؤوب لتحقيق مصلحته، وهو مستعد لتجاوز القوانين والأعراف في سبيل هدفه. ويمتاز «اللبناني»، إلى ذلك، بالرقي والتقيد بالمواعيد. و«عينه شبعانة»، فالحسد والغيرة ليسا من مكونات شخصيته.

وبصرف النظر عن صواب هذه النظرة أو خطأها، عن عمقها أو سطحيتها، عن شمولها لجميع اللبنانيين أو اقتصارها على فئة منهم، فهي مؤشر إلى وحدة اللبنانيين عبر نظرة الآخرين إليهم.

(٢) الأب الدكتور جورج شحاته قنواتي: **المسيحية والحضارة العربية**. بيروت، بدون تاريخ، ص ٢١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٤) يرى الفيلسوف الألماني عمانوئيل كنط في مؤلفه «الدين في حدود العقل وحده» (١٧٩٣) أن الأديان، التي يسميها عقائد croyance، تختلف فيما بينها في اللاهوت والعبادات والشعائر والطقوس، أما الدين فواحد. وهو الدين الخلقي. أنظر أيضاً حسن حنفي: **في الفكر الغربي المعاصر**، دار التنوير، بيروت، ص ١١٧ ـ ١٥١.

وإذ يؤكد اللاهوتي الكاثوليكي هانس كونج أن على الأديان أن تشدد على ما يجمعها، لا على ما يفرقها، يضيف: «وأديان العالم أقرب لبعضها البعض لجهة الأخلاق منها لجهة العقيدة». (**مشروع أخلاق كونية**. السلام العالمي بواسطة سلام الأديان. باريس. ١٩٩١. ص ١٣). ويبدي بطريرك أنطاكية وسائر المشرق للروم الأرثوذكس، أغناطيوس الرابع، الملاحظات الآتية على الحوار المسيحي ـ الإسلامي في لبنان: «.... أعبر عن استغرابي الشديد لعدم توصل رؤساء الأديان والطوائف في هذا البلد إلى أي شيء مشترك يتناول الفضائل عموماً والتربية الاخلاقية التي تهم كل لبناني بغض النظر عن انتمائه الديني... لذا أتمنى لو تبتعد الحوارات عن المستوى النظري، فيقوى بذلك اللقاء الحي بين أبناء لبنان» (النهار، ١٩/٨/١٩٨٤).

(٥) رأى الفيلسوف الألماني نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) في جمع العهدين القديم والجديد بين دفتي كتاب واحد «انتصاراً للذوق الروكوكو» و«ربما أكبر وقاحة وأكبر خطيئة ضد الفكر ارتكبتها أوروبا الأدبية» (ما بعد الخير والشر، ص ٥٢). نيتشه لا يخفي إعجابه بالعهد القديم، ويعتبره محكاً لكبر النفوس وضحالتها.

(٦) راجع، مثلاً، محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، ١٩٤٥.

(٧) فيما آمنت بعض الفرق اليهودية، مثل الفريسيين، بالبعث وقيامة الموتى، أنكرتهما بعض الفرق الأخرى، مثل الصدوقيين (أنظر العهد الجديد: أعمال الرسل ٢٣/ ٨ ـ ٩). حول موقف اليهودية من القيامة راجع: إدجار موران: الإنسان والموت (بالفرنسية) باريس ١٩٧٠، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٦، وجاك شورون: الموت في الفكر الغربي (مترجم عن الإنكليزية) الكويت ١٩٨٤، ص ٨٨ ـ ٩٢.

(٨) حول مواقف المسيحية من الإسلام، من عصر النهضة حتى يومنا هذا، راجع يواكيم مبارك: أبحاث في الفكر المسيحي والإسلام في الأزمنة الحديثة والتاريخ المعاصر (بالفرنسية) بيروت ١٩٧٧، هذا، وكان الأب مبارك قد أعد رسالة جامعية (غير منشورة) عن موقف المسيحية من

الإسلام، من القرن السابع حتى فتح القسطنطينية.

(٩) «يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبيّن لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين» (سورة المائدة، الآية ١٥).

(١٠) أدخل بعض العلماء المسلمين، ومنهم أبو الحسن الماوردي، مفهوماً ثالثاً إلى المفهومين الأولين هو «دار الصلح» أو «دار العهد»، وهي دار غير خاضعة لسلطة الإسلام، لكنها تدفع الجزية للمسلمين أو تربطها بهم علاقة حسن جوار. راجع مقالة «دار الصلح» في دائرة المعارف الإسلامية (بالفرنسية والإنكليزية) الطبعة الثانية ـ لايدن.

(١١) «هذان هما النصان الأساسيان اللذان استلهمهما العرب، عبر غزواتهم في سياستهم تجاه شعوب المناطق المفتوحة» (إدمون رباط: الذمة والديمقراطية والعلمانية في الإسلام، مقال منشور بالفرنسية عام ١٩٨٦، ص ٣١).

(١٢) مع بعض الاستثناءات، أبرزها غياب حق الذمي في الردة، إذا اعتنق الإسلام.

(١٣) أنظر، مثلاً، تفسير هذه الآية في مصنف الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الباب الثالث عشر. بيروت، بدون تاريخ، ص ١٨١ ـ ١٨٣.

(١٤) ارتدت الاتفاقات، في نشأتها، شكل «الصلح» مما جعلها «اتفاقات ثنائية»، مبنيّة على الافتراض أن ثمة فريقين قد ساهما في إخراجها إلى الوجود، لكي يعود لكل منهما عدد من الحقوق والواجبات ومما أخضعها لما نسميه اليوم «القانون الدولي». لكن هذا الوضع تطور وأصبح جزءاً من الشريعة الإسلامية موصوفاً «بأحكام أهل الذمة». راجع إدمون رباط: المسيحية في الشرق العربي قبيل الإسلام (محاضرة غير منشورة)، كانت معدة للإلقاء في سيدة البير في ١٣/٨/١٩٨٦ وحالت دون ذلك أسباب أمنية.

(١٥) أنظر، مثلاً، مكسيم رودنسون: الإسلام: السياسة والمعتقد (بالفرنسية) باريس ١٩٩٣، ص ١٥٠ ـ ١٥٢.

(١٦) راجع مقالة «الذمة» لكلود كاهن في دائرة المعارف الإسلامية (بالفرنسية والإنكليزية) الطبعة الثانية ـ ليدن. يميز كاهن المفاهيم الفقهية عن الوقائع التاريخية، مظهراً بعض التداخل بين الصيرورتين. كذلك يميز بين حقبات ومستويات عدة في تاريخ العمل بهذا المفهوم.
بالنسبة إلى المفهوم الفقهي، راجع أنطوان فتال: الوضع القانوني لغير المسلمين في البلدان الإسلامية (بالفرنسية)، بيروت ١٩٥٨. ونجد في هذا الكتاب بيبليوغرافيا واسعة لكتب الفقه التي عنيت بمسألة أحكام الشريعة فيما يخص أهل الذمة (أبو يوسف يعقوب وأبو عبيد بن سلام وابن قيم الجوزية..).

(١٧) نترك هنا مسألة ألبانيا والبوسنة جانباً.

(١٨) حاصر العرب طرابلس، وفتحوا بيروت عام ٦٣٥، ودخلوا صور وصيدا عام ٦٣٦. راجع فيليب حتي: تاريخ لبنان، بيروت. الطبعة الثانية ١٩٧٢، ص ٢٩٣.
أما آخر القوات البيزنطية، فانسحبت إلى بر الأناضول عبر جبال طوروس في عام ٦٤١. هذا، وعاد البيزنطيون، بين عامي ٩٦٩ و١٠٨٥، فاستولوا على أنطاكية، ومدوا من هناك، ولبعض الوقت، سيطرتهم على أجزاء أخرى من وادي العاصي.

(١٩) لكل هذه التواريخ راجعنا كمال الصليبي: بيت بمنازل كثيرة. الكيان اللبناني بين التصور والواقع، بيروت ١٩٩٠ ص ٢٠ ـ ٢٤.

(٢٠) ألبرت حوراني: تاريخ الشعوب العربية (بالإنكليزية) لندن ١٩٩١، الفصل الثالث، الطبعة الفرنسية ١٩٩٣، ص ٧٠.

(٢١) المصدر السابق. الطبعة الفرنسية، ص ٨٥ ـ ٨٩.

(٢٢) كمال الصليبي: منطلق تاريخ لبنان، بيروت ١٩٧٩، ص ١٤٤ ـ ١٤٥. في هذه الصفحات، يعتمد المؤلف على «تاريخ بيروت» لصالح بن يحيى.

(٢٣) شكلت البدع في سوريا ومصر ردات فعل ضد ضرائب الأمبراطورية البيزنطية وإخضاعها الاقتصادي وقمعها السياسي ومركزيتها الإدارية. راجع إدمون رباط: الشرق المسيحي قبل الإسلام (بالفرنسية)، بيروت ١٩٨٠، ص ٦٩ ـ ٧٢.

(٢٤) رودنسون: المصدر المذكور، ص ١٢٢.

(٢٥) المسيحية في الشرق العربي قبيل الإسلام (محاضرة غير منشورة) ١٩٨٦، ص ١٥.

(٢٦) الذمة والديمقراطية والعلمانية... ص ٣٧.

(٢٧) طغت أعداد المسلمين على أتباع الديانات الأخرى في المشرق العربي بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر. أنظر ألبرت حوراني: تاريخ الشعوب العربية (الطبعة الفرنسية)، ص ١٣٧.

(٢٨) سينودس الأساقفة ـ الجمعية الخاصة من أجل لبنان: المسيح رجاؤنا: بروحه نتجدد، ومعاً للمحبة نشهد. حاضرة الفاتيكان، ١٩٩٣، ص ٦.

(٢٩) رودنسون: المصدر المذكور، ص ١٢٠.

(٣٠) حول مسألة شرعية الدولة اللبنانية راجع الفصل الأول (بداية الأمر) من كتاب كمال الصليبي: بيت بمنازل كثيرة، ص ٣٥ ـ ٥٨.

(٣١) راجع إدمون رباط: التكوين التاريخي للبنان السياسي والدستوري (بالفرنسية) الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٦، ص ٦١ ـ ١٤٨.

(٣٢) رصدنا أربع مقولات معارضة للعروبة أو متحفظة عليها، في الخطاب السياسي اللبناني: الأولى تقبل بالعروبة، لكنها تساويها، لجهة تحديد هوية لبنان، بالحضارات الأخرى التي وجدت على أرضه (اليونانية والرومانية والبيزنطية والغربية المعاصرة...) الثانية ترفضها رفضاً تاماً، فلبنان أبدي أزلي سرمدي، لا ينعت بغيره، والقول إنه عربي يقود إلى ازدواجية الولاء. الثالثة ترى أن العروبة خديعة (أو اختراع بريطاني) سقطت فيها البلدان الواقعة شرق البحر المتوسط وجنوبه وأزاحتها عن رسالتها الطبيعية والتاريخية. الرابعة ترى ان العروبة المنفتحة على المتوسط والغرب، والتي نادت بها النخب المسيحية، هي العروبة الوحيدة الصحيحة. راجع فارس ساسين: لبنان الموارنة. مساهمة في دراسة خطاب سياسي. أطروحة لنيل الدكتوراه (غير منشورة) ـ باريس السوربون ١٩٧٩، ص ٣١٢ ـ ٣٣١.

(٣٣) بينما اكتفى البيان الوزاري الاستقلالي الأول (٧/١٠/١٩٤٣) بالتأكيد على أن «لبنان وطن ذو وجه عربي يستسيغ الخير النافع من حضارة الغرب» (البيانات الوزارية اللبنانية ومناقشتها في مجلس النواب ـ ١٩٢٦ ـ ١٩٤٨ ـ الجزء الأول ـ بيروت ١٩٨٦، ص ١٢٧)، أعلنت وثيقة الوفاق الوطني اللبناني المقررة بتاريخ ٢٢/١٠/١٩٨٩ في مبادئها العامة: «لبنان عربي الهوية والانتماء، وهو عضو مؤسس وعامل في جامعة الدول العربية وملتزم مواثيقها...» واستعادت مقدمة الدستور التي أضيفت إليه بموجب القانون الدستوري الصادر في ٢١/٩/١٩٩٠ هذا النص.

(٣٤) هي المقدمة التي وضعها أمين نخلة لكتاب «نفسية الرسول العربي» للبيب الرياشي، وقد أعاد نشرها في كتاب الملوك، بيروت ١٩٥٤، ص ٥٣ ـ ٦٠.
هذا، ونجد أحد كبار المستشرقين، البريطاني جيب، يواجه صعوبة كبيرة في تمييز العرب من الإسلام: «العرب هم كل الذين يعتبرون أن الحدث المركزي في التاريخ رسالة محمد وذاكرة الأمبراطورية العربية، والذين، إضافة إلى ذلك يعتزون باللغة العربية وإرثها الثقافي كملكيتهم المشتركة»، راجع مكسيم رودنسون: العرب، باريس ١٩٧٩، ص ١٨ ـ ١٩.

(٣٥) في صفحات بالغة الدلالة (لبنان وسوريا. مشقة الأخوة، بيروت ١٩٩١، ص ١٣٩ ـ ١٤٧) يجاهر جوزيف أبو خليل بالصعوبة الكبيرة التي تحول دون إقرار ماروني بعروبة لبنان: «يصعب علي حتى الآن أن أقول أنا عربي. وإن قلتها لا أكون صادقاً... ولست أدري إذا كانت الشجاعة هي التي

تخونني أم هو الإيمان ما ينقصني... ففي اللفظة ما يخالف مشاعري بالقدر الذي لا العقل ينفع في إزالته ولا المنطق» (ص ١٣٩).

(٣٦) انتهت «مشاورات الوحدة العربية» إلى تصديق ما سمي بـ «بروتوكول الإسكندرية» في ٩/١٠/١٩٤٤. أما التوقيع على ميثاق جامعة الدول العربية، فتمّ في ٢٢/٣/١٩٤٥. حول الميثاق راجع تقرير لجنة الشؤون الخارجية النيابية اللبنانية، في بشارة الخوري: حقائق لبنانية، الجزء الثاني، ص ٣٠٦ ـ ٣١٣.

هذا، وأقرت المادة السابعة من الميثاق (القرارات تتخذ بالإجماع. أما ما يقرره المجلس بالأكثرية، فلا يكون ملزماً إلا لمن يقبله) نزولاً عند إصرار الوفد اللبناني.

(٣٧) أنظر باسم الجسر: ميثاق ١٩٤٣ لماذا كان؟ وهل سقط؟ بيروت، ١٩٧٨.

(٣٨) تشير كافة الدراسات عن العرب إلى وجود ثغرات كبيرة في معرفتنا بأصولهم وتاريخهم قبل الإسلام ولهجاتهم القديمة والمعاصرة (راجع مقالات «العرب» و«العربية» في الموسوعات الغربية) ولا يعود ذلك، في رأينا، إلى ندرة الآثار والوثائق فحسب، بل إلى قصور في الدراسات الاجتماعية.

(٣٩) بشارة خليل الخوري: مجموعة خطب؛ بيروت، ١٩٥١؛ خطاب ألقي في بلدية طرابلس في ٥/١٠/١٩٤٥، ص ٢٦.

(٤٠) جان برنارد: الدم والتاريخ (بالفرنسية) باريس ١٩٨٣، ص ١١٣. أظهرت الأبحاث التي يعتمد عليها جان برنارد في كتابه، والتي قام بها الفرنسي جاك روفيي واللبناني نجيب طالب، إضافة إلى التجانس العام بين دماء اللبنانيين، سمات خاصة بدماء أبناء كل مذهب في لبنان، حتى عندما انتموا إلى قرية واحدة. وتعود هذه الظاهرة بشكل رئيسي إلى التزاوج داخل المذهب الواحد.

(٤١) راجع رودنسون: العرب، ص ٤٢ ـ ٤٦.

(٤٢) «لا تشير عبارة «العرب» إلى سكان الجزيرة على وجه التحديد، بل إلى البدو الذين يعيشون تحت الخيمة في الصحراء. وهي تقابل «الحضر» الذين يقطنون منازل». رينيه دوسو: دخول العرب إلى سورية قبل الإسلام؛ باريس ١٩٥٥، ص ١٤.

(٤٣) فيما بدأت مقالة «العرب» في «دائرة المعارف الإسلامية» (الطبعة الثانية) بالعبارات الآتية: «ما زالت الأزمنة الأولى لتاريخ العرب شديدة الغموض؛ فنحن لا نعرف لا من أين قدموا، ولا ما كان عليه وجودهم الأول»؛ وفيما أكد دوسو (المصدر المذكور، ص ٢٠٦) أن الهجرات كانت دائماً من الجزيرة (غير القابلة للاختراق) إلى الشمال المنفتح على قارات ثلاث؛ كتب كمال الصليبي: «ولفظة «عرب» (على الأرجح بمعنى «شعب» أو «مجموعة قبائل») لفظة مشتركة بين اللغات «السامية»، أطلقت في الأصل على مجمل الناطقين باللهجات «العربية» من قبائل البادية المحيطة برمال النفوذ. ولربما كانت هذه البادية الموطن الأساسي، ليس فقط للعرب، بل لكافة الشعوب الناطقة باللهجات «السامية» (ومنها «الأمورية» و«الكنعانية» و«الآرامية» و«العربية»)... والعرب هم آخر من خرج من البادية من الشعوب «السامية» هذه. وكان بدء نزوحهم الكثيف إلى الحواضر المجاورة من بلاد الشام والعراق، وإلى الأطراف الجبلية والساحلية من «الجزيرة العربية»، في فترة حكم الإغريق والرومان في بلاد المشرق. فاشتق هؤلاء اسم الأرض من اسم الشعب وعمموه على كافة الأقطار التي حلّ بها العرب» (منطلق تاريخ لبنان، ص ٢٩)؛ «إن تعريب كل من الجزيرة العربية، والعراق، والشام، حدث في آن واحد، وذلك قبل الاسلام بزمن طويل» (المصدر نفسه؛ ص ٣١).

(٤٤) دوبرتريه وفلريس: سورية، لبنان والشرق الأدنى (بالفرنسية) بيروت ١٩٤٠.

(٤٥) الصليبي: بيت بمنازل كثيرة، ص ٨٣. أنظر مجمل الفصل الثالث: «للجغرافيا حديث»، ص ٨٣ ـ ١٠٠.

(٤٦) يبقى كتاب دوسو (دخول العرب...) الذي ذكرناه سابقاً من المصادر الأساسية في هذه المسألة.

(٤٧) بيت بمنازل كثيرة، ص ١٢٢، أنظر أيضاً ص ١٢٤.

(٤٨) المصدر المذكور، ص ٦٤.

(٤٩) المصدر المذكور، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٥٠) تلك هي، بشكل رئيسي، دعوة الشاعر عقل في الستينات وما بعدها. أنظر على سبيل المثال صحيفة لبنان العدد ٢٥ (في ١٠/٣/١٩٧٦) والعدد ٥٢ (في ١٥/٦/١٩٧٦).

(٥١) سليم عبو: الازدواجية اللغوية العربية ـ الفرنسية في لبنان (بالفرنسية) باريس ١٩٦٢، ص ٢٠٥.

(٥٢) حول هذه المسائل، أنظر مقالة دافيد كوهن: «اللغة العربية» (بالفرنسية) في الانسكلوبيديا اونيفرساليس (باريس، الجزء الثاني، ص ١٩٥ ـ ٢٠٢)، ومقالة هنري فليش: «اللهجات الشرقية» (بالفرنسية أو الإنكليزية) في دائرة المعارف الإسلامية (لايدن، الطبعة الثانية؛ الجزء الأول؛ ص ٥٩٣ ـ ٥٩٧). وفي هاتين المقالتين، وخصوصاً في الثانية، إشارات بيبليوغرافية واسعة.

(٥٣) شكل الشعر الجاهلي أول تعبير عن هوية ثقافية عربية تتعالى عن القبائل واللهجات، وتتحد في لغة شعرية وأوزان. ولا ريب أن أسواق المدن وبلاطات الملوك كان لها دور في هذا التوحيد.

(٥٤) ابن قتيبة: رسائل البلغاء. مذكور في عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية (بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦، ص ١٠٢، الهامش ٤٧. والجدير بالذكر أن الشاعر سعيد عقل، الرافض لأوجه عديدة من التراث العربي، يرى في الكرم إحدى أكبر ملذات الحياة (ملحق النهار، ٩/٥/١٩٩٣) وهو بذلك وجه عربي عريق.

(٥٥) يقول ابن خلدون في المقدمة (القاهرة، بولاق، ص ٣١٧ ـ ٣١٨) «عناية المسلمين بالكتاب والسنة حفظ اللسان العربي، وصار بذلك مرجعاً لبقاء اللغة العربية».

(٥٦) تغنى الشاعر سعيد عقل بالامويين وبعلي بن أبي طالب.

(٥٧) «تتشكل المدن العربية كلها من انماط من الحيزات المقفلة، تتكرر فيها وتنتظم دائماً حسب المبادىء نفسها، حتى لو تغير الأسلوب بين مدينة وأخرى وبين زمن وآخر». دومنيك شوفالييه: الحيز الاجتماعي للمدينة العربية (باريس ١٩٧٩، ص ١٥). أنظر أيضاً ألبرت حوراني: المصدر المذكور، ص ١٧٠ ـ ١٧٥.

(٥٨) أنظر: ألبرت حوراني: المصدر المذكور، ص ١٧٥ ـ ١٧٨.

(٥٩) أنظر: على سبيل المثال، أنيس فريحة: حضارة في طريق الزوال، القرية اللبنانية (بيروت، ١٩٥٧)، ولحد خاطر: العادات والتقاليد اللبنانية (جزءان) (بيروت ١٩٧٤ و١٩٧٧).

(٦٠) راجع حول نظام القرابة هذا وبنية العائلة العربية، دومنيك شوفالييه: مجتمع جبل لبنان إبان الثورة الصناعية في أوروبا (بالفرنسية) (باريس، الفصل السادس، ص ٦٦ ـ ٧٩) ومقالات كويزونيه وكراسويل ومكاريوس... التي يشير إليها في حواشيه. كذلك ج. دايفس: شعب المتوسط محاولة أناسية اجتماعية مقارنة (بالإنكليزية) (لندن ١٩٧٧، القسم الخامس: العائلة والقرابة).

حول شمول نظام القرابة العربي جميع الطوائف اللبنانية، راجع ر. كراسويل: القرابة والملكية العقارية في الريف اللبناني (ترجمة ميشال أبي فاضل) (بيروت ١٩٨٣) وتوم سيكنغ: الدين والتنمية دراسة مقارنة لقريتين لبنانيتين (بالفرنسية) (بيروت ١٩٨٤).

وهذا الكتاب الأخير يدرس قريتين إحداهما مارونية (بتدعي)، والأخرى شيعية (فليوى) في السفح الشرقي من السلسلة الغربية، ويظهر التشابه الكبير في البنى الديموغرافية والاجتماعية لكلتا القريتين (لجهة ترتيب السكان حسب الأعمار، وعدد الأسرة وعمر الرجل والمرأة لدى الزواج وعدد الزوجات... إلخ). هذا، وقد حال تمييزنا المنهجي للأطر بعضها من بعض (العروبة، الكيان) دون استخدام واسع لهذا المصنف وذلك لصعوبة (أو استحالة) فصل ما يعود إلى العروبة عما يعود إلى الجبل اللبناني.

(٦١) راجع سليم نصر: «أشكال إعادة التجمع التقليدي في مجتمع بيروت» في د. شوفالييه: الحيز الاجتماعي للمدينة العربية (ص ١٦٣ ـ ١٦٤).

(٦٢) شوفالييه: مجتمع جبل لبنان... ص ٧٢.

(٦٣) قامت الفكرة القومية على عدد من الركائز الثابتة، أولاها التأكيد على الولاء لجماعة، يحددها عنصر أو مجموعة من العناصر، أهمها، إرادة العيش المشترك، وحدة اللسان والأرض والتاريخ والمصالح... وثانيتها الدعوة إلى وحدة أبناء الأمة في إطار سياسي واحد، وثالثتها الاستقلال الكامل لهذه الدولة عن سائر الدول وتجانس حكامها وأبناء شعبها، ورابعتها السعي الدؤوب لرفع شأن هذه الأمة ودوام عزها وإعلاء مكانتها بين الأمم.

(٦٤) كتب بولس نجيم، بتوقيع مسيو جوبلان، عام ١٩٠٨: «لبنان هو اليوم أكثر مناطق الشرق الإسلامي الآسيوي ازدهاراً». جوبلان: المسألة اللبنانية (بالفرنسية) (باريس ١٩٠٨)، ص ٥٤٠.

(٦٥) راجع حول هذه المسألة دومنيك شوفالييه: المدن والعمل في سورية في القرنين التاسع عشر والعشرين (بالفرنسية) (باريس ١٩٨٢)، ص ٤١ ـ ٨٨.

(٦٦) يبقى مصنف ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩ (ترجمة كريم عزقول، بيروت) من الكتب الأكثر إحاطة بعناصر هذه المسألة.

(٦٧) كمال الصليبي: تاريخ لبنان الحديث (بيروت ١٩٦٧)، ص ١٨٣.

(٦٨) أنظر: مكسيم رودنسون: الإسلام: سياسة وعقيدة...، ص ١١٥ ـ ١٥٢.

(٦٩) «وذلك أن لبنان لا يستخرج على أنه وطن لا من تلقاء موقعه الجغرافي، ولا من تلقاء تكونه الطبيعي، ولا من تلقاء تاريخه. فهذه، مفترقة ومجتمعة، تلوح له بأكثر من احتمال... إذ إن كلاً منها مزدوج وفيه ضدان، على الأقل. البحر والقارة، أو الصحراء، في الموقع. والبحر والجبل والسهل الداخلي أو الساحل والداخل في التكوين. والوحدة والتنازع أو الاعتزال، والسيطرة والتواؤم، والانضواء والاستقلال في التاريخ. ولقد غلب من الأضداد هذا أو ذاك، على امتداد التاريخ. ولم تكن الغلبة لتزيل حضور المغلوب...» أحمد بيضون: ما علمتم وذقتم (بيروت ١٩٩٠)، ص ٢٦٤.

(٧٠) نستخدم هنا مفاهيم «التجريد» و«المباشرة» و«الوساطة» بالمعنى الهيغلي. راجع هيغل: علم ظهور العقل (ترجمة مصطفى صفوان) (بيروت ١٩٨١) ومقالنا: الفكرة اللبنانية في أطوارها (مجلة أبعاد، ١ أيار ١٩٩٤)، ص ٦٢ ـ ٦٨.

(٧١) كذلك حمى التوازن الطائفي النظام السياسي بمجمله، فأنقذ البلاد من الانقلابات العسكرية.

(٧٢) كتب ميشال شيحا: «لبنان بلد لأقليات طائفية متشاركة، فلا إمكان لصموده السياسي لمدة طويلة من غير مجلس يكون مكان لقاء وتوحيد للطوائف، ويباشر الإشراف المشترك على حياة الأمة السياسية. فحين نلغي المجلس، نكون قد نقلنا الجدل حتماً إلى المحراب أو إلى ظله، ونكون قد أخرنا، مدة هذا الإلغاء سير التنشئة المدنية. (يضاف إلى هذا أننا حين نكون بلا مجلس، لا نجد بين أيدينا ما نواجه به الضغط الخارجي، إذا تجاوزت قوته المعتاد)». لبنان اليوم ١٩٤٣ (من ترجمة أحمد بيضون).

(٧٣) طلال الحسيني: الأوهام والأمور والأشياء (بيروت ١٩٨٣)، ص ٤٥.

(٧٤) «إن بلداً كهذا... يجد علة وجوده الأولى في إرادة العيش المشترك، التي تثبت أننا سعداء بالعيش معاً». ميشال شيحا: السياسة الداخلية (بالفرنسية) (بيروت ١٩٦٤) ص ١٧٨.

(٧٥) «المسافة الطيبة» هي المسافة الوسطى بين مسافتين، بعيدة تؤدي إلى فقدان الود، وقريبة تؤدي إلى الخصام. وقد أخذ عالم الأناسة كلود ليفي ـ ستروس هذا المفهوم عن إحدى القبائل الهندية في شمال أميركا.

الفصل الثالث

الميثاق الوطني في أبعاده الداخلية والخارجية وفي ميزان التفسير والتطبيق

الدكتور فريد الخازن
أستاذ العلوم السياسية
في الجامعة الأميركية في بيروت

ليس مستغرباً أن تتباين قراءات اللبنانيين وتفسيراتهم وآراؤهم في الميثاق الوطني. لا بل يكون الاستغراب فيما لو لم تتعدد الآراء وتختلف. ذلك أن الميثاق الوطني، شأنه شأن المسائل الأخرى الشائكة في لبنان، يشكل مادة خصبة للنقاش والجدل في المضمون من جهة، وفي التطبيق، أي في ما وراء المضمون من نيات وأهداف تتغير مع تغير الأجواء والظروف الداخلية والخارجية، من جهة ثانية. ولعل ما يميز الميثاق الوطني عن سواه من المسائل المتداولة في السياسة اللبنانية كونه ارتبط بالمرحلة الاستقلالية. فلا ميثاق ١٩٤٣ كان ممكناً بدون الاستقلال ولا الاستقلال كان قد تحقق من غير وفاق داخلي على الميثاق. العلاقة الجدلية هذه رافقت حركة السياسة اللبنانية ببعديها الداخلي والخارجي منذ الأربعينات إلى اليوم.

هذا الواقع يتفرد به لبنان عن سواه من دول المنطقة، حيث إن الاستقلال في دول الجوار لم يكن بحاجة إلى عقد شراكة بين الجماعات التي يتألف منها المجتمع. فلا تركيبة المجتمعات العربية ولا تطورها التاريخي الحديث، السياسي والاجتماعي، حتما وجود ميثاق أو صيغة تربط بين الجماعات التي يتألف منها المجتمع، طائفية كانت أم غير طائفية. بكلام آخر، الميثاق الوطني هو نتاج لبناني وطني صرف يشكل مدخلاً لايجاد تسوية مقبولة لمعضلة لبنانية، وبإخراج سمته الاعتدال والواقعية. أما الهدف فهو إيجاد صيغة للتلاقي بين الطوائف اللبنانية، ولو على السلبية، ما دامت ظروف التوحّد المباشر على الايجابية غير متوافرة.

لقد كان الاستقلال في لبنان استقلالاً برأسين وبطرحين متباينين ومتقاربين في

آن معاً. فلم يكن استقلالاً كلاسيكياً يتمحور حول النزاع مع المستعمر، كما هي الحال في معظم دول العالم الثالث، ومنها الدول العربية. ذلك أن النزاع لم يكن فقط مع المستعمر، بل كان هناك أيضاً اختلاف داخلي بين الطوائف في مفهومها لمضامين الاستقلال. وهذا الواقع عكس قراءتين مختلفتين، واحدة مارونية ـ «لبنانية» وأخرى سنية ـ «عربية» للبنان ما بعد ١٩٢٠ سواء قبل الاستقلال أو بعده.

لبنان المستقل عن الغرب والشرق يعترف أيضاً «باستقلال» الطوائف التي تشكل مجتمعه في إطار السيادة الوطنية. هذا التداخل بين الداخل والخارج ميّز لبنان عن سائر دول المنطقة التي نالت استقلالها في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. ففي لبنان برز ترابط عضوي بين الداخل والخارج في ظل الميثاق الوطني. فريق من اللبنانيين نظر إلى الميثاق وكأنه بداية مسيرة التغيير باتجاه مسيرات المنطقة القومية العروبية، وفريق آخر رأى فيه مرحلة فاصلة عن المرحلة التي سبقته، أي مرحلة الانتداب، تستوجب تعزيز الاستقلال وتدعيمه. من هنا كان اللغط حول «وجه» لبنان العربي، ومدى ارتباط هذا الوجه وتناغمه مع وجوه لبنان الأخرى المسيحية والاسلامية، خصوصاً في فترات تحول «الوجوه» العربية وتقلباتها السريعة، كما كانت عليه الحال في الخمسينات والستينات.

الواقع أن مرحلة الاستقلال هي مرحلة انتقالية أولى تبعتها مراحل انتقالية متعددة وضعت أسس الميثاق والاستقلال على المحك. من هنا يمكن طرح أسئلة عديدة رافقت الحياة السياسية اللبنانية منذ ١٩٤٣ حتى اندلاع الحرب عام ١٩٧٥. هل كان بإمكان لبنان، بتوازناته الطائفية الدقيقة، التأقلم مع التحولات الراديكالية السريعة التي طرأت داخل الأنظمة العربية دون تعريض البلاد إلى هزات سياسية داخلية أو أزمات حادة؟ وفي حال عجز لبنان عن التأقلم في التوقيت والشكل المطلوبين، فمن يضع الخط الفاصل بين العروبة بوجهها اللبناني والعروبة بوجوهها العربية المتغيرة؟ وإذا اختلف اللبنانيون حول هذا الأمر واختلف العرب كذلك، كما كان يحصل في أكثر الأحيان، فلمن كلمة الفصل، ولمن يحتكم هذا الفريق أو ذاك؟ وما دور الدولة في كل ذلك، وما موقع الطوائف وما أدوارها الموازية لدور الدولة، خصوصاً في أوقات الأزمات الحادة؟ هذه كلها أسئلة طرحت مراراً وتكراراً في لبنان ما بعد الاستقلال وشكلت جوهر جدلية الميثاق الوطني، الذي كان عملياً ميثاقاً بجناحين: واحد داخلي يرتبط باللبنانيين مباشرة وآخر خارجي

إقليمي يرتبط بتقلبات سياسة المحاور العربية وبالصراعات الاقليمية بين أنظمة الحكم العربية من جهة وبين العرب وإسرائيل من جهة أخرى.

١ ـ تحديد موقع الميثاق الوطني

دراسات عديدة تناولت الميثاق الوطني، إلا أنها حاولت إبراز قراءة معينة لتلك «الوثيقة» غير المكتوبة. لقد تباينت تفسيرات الميثاق مع مدّ السياسة اللبنانية وجزرها. فكان الميثاق يُستهجن وقت الأزمات ويُكال له المديح غالباً في أوقات الاستقرار والازدهار، حتى غدا انعكاساً للخلافات الطائفية في لبنان ما بعد العام ١٩٤٣. ففي حين رأى فيه البعض رمزاً للُحمة الوطنية والوحدة الطائفية[١]، اعتبره البعض الآخر تجسيداً لفلسفة التعايش الطائفي «وتكريساً لقومية لبنانية، لا تقبل فوق كيانها السياسي كياناً آخر»[٢]. وإلى هذا وذاك رأى فيه فريق ثالث «صفقة رأسمالية طائفية» غايتها خدمةُ مصالحِ شرائحَ معيّنة من المجتمع اللبناني على حساب اللبنانيين الآخرين[٣]. غير أن الميثاقَ الوطني لم يندرج في الحقيقة وبشكل حصري تحت أي من تلك التفسيرات. لقد كان، أساساً، تسويةً أو اتفاقاً خرج إلى النور في وقتٍ مناسب وقد سهّل الوصول إليه وقوعُ تطوراتٍ تَوافَقَ حدوثها في آنٍ معاً داخل لبنان وفي نظام لبنان الاقليمي.

في هذه الدراسة سنستكشف الأحداث المتتالية التي أدّت إلى قيام الميثاق الوطني عام ١٩٤٣، مركّزين على تغيُّر التفسيرات وتبدّل السياسات حيال الميثاق منذ بدايته حتى أواخر الخمسينات. بهذا الاستكشاف للأحداث سنحاول تفسيراً لطبيعة النزاع في المجتمع اللبناني من حيث علاقةُ هذا النزاع بمحوريه الداخلي والخارجي.

إن ميثاق ١٩٤٣ هو بمثابة النظرة اللبنانية الخاصة لمفهوم سياسة «الواقعية» (Realpolitik). فمعه بلغت عملية التقارب بين النخبتين من السياسيين الموارنة والسنّة أوجَ مبلغها. ولقد جاء الميثاق تجسيداً للبراغماتية السياسية، ذلك أنه شكل أقرب نقاطِ الالتقاء والتلاقي بين القادة الاستقلاليين. ففي ظل عدم وجود بديل أفضل، كان الميثاق الصيغة الوحيدة المتوفرة للتصدّي لمشكلة الهوية الوطنية، ولَو مرحلياً.

لم يَدُر النقاش حول جذور الميثاق وتطوراته بقدر ما دار واحتدم حول تطبيقه والذي يعكس بدوره التباين في تفسيراته. فقد جاء تباينُ هذه التفسيرات مع مرور

الزمن متلازماً مع تغيّر ميزان القوى الإقليمي ومتأثراً به. الحقيقة أن هذا الاتفاق لم يكن ميثاقاً (أو عهداً) مقتصراً على أفرقاء لبنانيين، ولا كان ميثاقاً وطنياً شاملاً. الأصحّ أنه كان اتفاقاً بين سياسيين لبنانيين (خصوصاً موارنة وسنّة) وقادةِ عرب (خصوصاً سوريين ومصريين) وقوى غربية (فرنسا وبريطانيا بالتحديد).

لقد أصبح الميثاق ممكناً بحيث وَجدت هذه المصالح فائدتها في إقامة لبنان مستقل عام ١٩٤٣، منسجم مع نظام عربيّ موالٍ للغرب، لا سيما بريطانيا في تلك الفترة. كان هذا الهدف غير المعلن للميثاق، والذي أدّى إلى تشريع سياسة لبنان الطائفية وإلى محاولة عقلنة هذه السياسة. وإذا صحّ أن هذا الاتفاق جاء منسجماً مع مصالح النخبة السياسية وطموحاتها، فهو لم يعكس بالضرورة لا مفاهيم الشعب ولا أولويّاته. الواقع أن التغيّرات داخل القواعد الطائفية أدّت ألى بروز تفسيرات متناقضة للميثاق الوطني، كما أدت إلى إعادة تقييم للهوية الوطنية للبلد كانت تنشأ عن تغيّرات إقليمية حيناً وداخليةٍ حيناً آخر، في ميزان القوى.

لقد خدم الميثاق عديداً من الأهداف الآنية، محليةً وخارجية. بالنسبة للبنانيين، فقد أمّن أنجح الطرق لتجاوز حكم الانتداب الفرنسي، وهو المطلب الذي التقى عنده معظم القادة، مسلمين ومسيحيين. كذلك فإنّ شيئاً من التضامن الطائفي بين «الجماهير»، وإن بفعل الأحداث، قد نتج عن الميثاق. لكن ما إن مرّت على الاستقلال فرحة ولادته حتى أخذت النظرة الشعبية إلى لبنان ما بعد ١٩٤٣ تُظهر تبايناً طائفياً وسياسياً، عَكَسَ بدوره الخلافات التاريخية داخل المجتمع اللبناني. هذا «التغيّر المزاجي»[٤]، على حد تعبير ألبرت حوراني، لدى المسيحيين والمسلمين على السواء، كان بحدّ ذاته تطوراً إيجابياً لا سابق له. من هنا فإن محاولة فهم طبيعة هذه التغيرات قد تلقي ضوءاً على العوامل والتطورات التي أدت إلى ولادة الميثاق الوطني إطاراً لتعاون سياسي بين المسلمين والمسيحيين استمرّ حتى منتصف السبعينات.

٢ ـ المضمون الداخلي للميثاق الوطني: سياسة النقض المتبادلة بين الموارنة والسنّة

إذا كانت الأصول المجتمعية للميثاق الوطني تعود إلى أنماط السياسة الطائفية في جبل لبنان، خصوصاً بعد نشوء نظام المتصرفية[٥]، فإن فكرة لبنان مسيحي ـ مسلمٍ متحدٍ في عصر القوميات لم تنبلج إلاّ بعد أن أصبحت على الأرض أمراً

واقعاً، ناتجاً لتأسيس لبنان الكبير عام ١٩٢٠. وسعياً وراء تناغم داخلي أوسع، كان لا بد من جعل الخلافات الطائفية عند حدها الأدنى والتقليل من شأنها في ظل تزايد منحى الواقعية السياسية.

لقد تركّز الخلاف على الرفض السني للبنان الكبير «المنفصل» عن الدولة السورية المنشأة حديثاً والمعتبرة عهدئذ حصن القومية العربية[٦]. فبالنسبة للمسلمين، خصوصاً السنّة، كان لبنان الكبير عام ١٩٢٠ صنيعة الاستعمار الفرنسي بهدف تقسيم ما كان العروبيون يعتبرونه «أمةً عربية موحدة». أما المسيحيون، وتحديداً من كان منهم يروّج لتكبير «لبنان الصغير» (لبنان المتصرفية) فقد وجدوا في «لبنان الكبير» مبرّرات على المستويات التاريخية والسياسية والاقتصادية[٧]، كما رأوا فيه «ضمانة» لوجودهم الحرّ المستقل وسط امتداد العالم العربي بأكثريته الاسلامية. وهكذا، ففي حين سعت القيادات المارونية لتثبيت الحدود السياسية للبنان عام ١٩٢٠، بقيت القيادات السنية متصلبة في رفضها ذلك الكيان الجديد مطالبة باستبداله بالوحدة مع سوريا[٨]. وقد استمرت الحال على هذا المنوال حتى بداية الأربعينات.

ولكن ما أن تمّ تبنّي الدستور وإيجاد مجلسٍ تمثيلي وتأسيس جهازٍ إداريّ للدولة حتى ظهرت بوادر تغيير المواقف لدى العديد من القادة المسلمين. ففي أوائل الثلاثينات أخذ عدد من المفكرين والسياسيين المسيحيين والمسلمين يبث أفكاراً ووجهات نظرٍ تهدف إلى استقطاب العدد الأكبر من مؤيدي الانفتاح على التنوع الطائفي.

لقد تركت التطورات داخل كل من الطائفتين المارونية والسنية نتائج عميقة الأثر في العلاقات المسيحية ـ الاسلامية وبالتالي في وضع الانتداب الفرنسي. فموقف البطريرك الماروني من الفرنسيين ونشاط العديد من الشخصيات النافذة في الدعوة إلى الانفتاح والتعاون مع الطوائف الأخرى تركا أثراً ومغزىً واضحَيْ الدلالة. منذ أواسط العشرينات بدأ عدد من القيادات المارونية يشدد على مطالبة الفرنسيين بقدر أكبر من الاستقلالية في اتخاذ القرار[٩]، وقد آلت هذه الجهود إلى إعلان الدستور اللبناني عام ١٩٢٦[١٠].

فيما بعد أدّى بعض التصرفات الفرنسية، مثل تعليق العمل بالدستور عام ١٩٣٢، إلى استعداء حتى مناصري فرنسا، فكانت النتيجة أن أصبحت السياسة

الفرنسية عرضةً للمزيد من الانتقاد من العديد من القادة الموارنة، وعلى رأس هؤلاء القيادات الروحية المارونية. ومن أوائل الأصوات ذات الوقع القوي كان صوت مطران بيروت أغناطيوس مبارك، الذي لم يكتف بتنظيم التظاهرات والدعوة إلى الإضراب ضد الفرنسيين، بل ذهب إلى حدّ الدعوة إلى المزيد من التعاون مع زعماء الكتلة الوطنية في سوريا التي كانت تعتبر في تلك الحقبة حاملة راية المعارضة للفرنسيين بين القوميين العرب في المنطقة[١١].

بعد فترة وجيزة، في العام ١٩٣٥، بلغت العلاقة بين البطريرك أنطون عريضة والمفوض السامي الفرنسي حدّ القطيعة. وكان محور الخلاف قد تركّز حول مسألة شركة التبغ التي كانت مدة ترخيصها قد أوشكت على الانتهاء. لقد وقف البطريرك الماروني متصلباً في معارضته تجديد الرخصة للفرنسيين بالسيطرة على شركة حصر التبغ والتنباك، ومطالباً بفتح باب الترخيص لصناعة التبغ وبيعه أمام اللبنانيين. جاءت تلك المطالبة تحت شعار حماية الاقتصاد الوطني ومصالح الشعب[١٢]. وكما أشار ادمون ربّاط: «... في سنة ١٩٣٥ ظهرت البوادر الأولى لتحرّك ذي مبعثٍ لبناني صرف دون أن تلازمه، ظاهراً على الأقل، الحركات القومية السورية»[١٣].

أضف إلى ذلك، وانسجاماً من البطريرك مع مطالبته بدور لبناني أكبر في إدارة موارد البلاد السياسية والاقتصادية، فقد أقام علاقات مباشرة مع بعض التيارات السورية النافذة التي بدأت تزوره في مقرّه في بكركي[١٤]. عام ١٩٣٥ جاء التعبير عن ذلك التغيّر في موقف البطريرك عريضة واضحاً في هذه العبارة: «لقد أظهرتُ أنني مهتم ومعنيٌّ بالمسألة السورية. إنّ بين لبنان وسوريا في الحقيقة روابط من اللغة والعادات والتقاليد والمصالح الاقتصادية ومن هنا يصعب أن يقام بينهما فاصلٌ نهائيٌ وكامل»[١٥].

والأكثر إفصاحاً كان البيان الصادر عن البطريركية إثر اجتماع للمطارنة الموارنة في السادس من شباط ١٩٣٥ والموجّه إلى المندوب السامي الفرنسي. فقد شددت الوثيقة في نقاطها الخمس وهي التالية: أولاً، الحفاظ على كيان لبنان الذي أنشىء عام ١٩٢٠. ثانياً، المطالبة بالاستقلال ضمن إطار العلاقات الودية مع الدولة الشقيقة سوريا وخصوصاً على المستويين الاقتصادي والاجتماعي. ثالثاً، تبنّي دستور جديد يعلن استقلال لبنان كاملاً وناجزاً ويضمن الحريات الفردية والجماعية. رابعاً، توقيع معاهدة مع فرنسا شبيهة بالمعاهدة التي تسعى سوريا إلى توقيعها. خامساً، انضمام لبنان إلى عصبة الأمم[١٦]. جدير بالملاحظة هنا أن أهمية

هذه المطالب تكمن في أن بكركي اعتبرتها تندرج في سياق المطالبة باستقلال «لبنان الكبير» كما وردت في المذكرة الموجهّة إلى الحكومة الفرنسية عام ١٩١٩ من قبل وفدٍ لبناني رئسه آنذاك البطريرك الياس الحويك[١٧].

وفي حين أظهر موقف البطريرك تغيراً نوعياً في التوجهات السياسية المارونية عهد الانتداب، خصوصاً بالنسبة إلى الدعوة المعلنة للتعاون مع القيادات السورية وإلى المطالبة بالاستقلال ناجزاً وكاملاً، فإن القيادات السنية النافذة عارضت الموقف الماروني وذهبت إلى حد التعبير عن معارضتها لزعماء الكتلة الوطنية في سوريا، خصوصاً في تقرّبهم من البطريرك الماروني. فالقيادات السنية رأت في سياسة التقرّب تلك ما يُضر لا بل ما قد ينسف أهدافها الوحدوية مع سوريا[١٨].

في الحقيقة، لم تكن معارضة المسلمين السنّة ربط مناطقهم بـ ـ «لبنان الكبير» ما بعد ١٩٢٠ مجرد تصرّف انفعالي ينمّ على يأس الوجهاء المحليين وانزعاجهم من الأوضاع السائدة خلال فترة الانتداب. لقد كانت هذه المعارضة مسعى منظماً يهدف جمع أبرز القادة السياسيين في المدن الساحلية الثلاث الكبرى من لبنان ـ طرابلس وبيروت وصيدا ـ الذين كانوا يتكتلون كلما شعروا بضعفٍ في موقفهم، إما حيال السلطة الفرنسية أو بالنسبة إلى زعماء الكتلة الوطنية في سوريا، فيما يخص الوضع المستقبلي للمناطق المشار إليها.

النشاط السياسي السني بدأ منذ عام ١٩٢٣، وكانت المناسبة استبدال الجنرال غورو، أول مندوب سامي فرنسي، بالجنرال فيغان. في هذه المناسبة قدم عدد من زعماء السنة، معظمهم من المدن الساحلية، مذكرة إلى فيغان ضمنوها مطالبهم التي راوحت بين رفضهم أن يكونوا جزءاً من «لبنان الكبير»، وهو ما اعتبروه مخالفاً لمبدأ تقرير المصير حسبما ورد عند الرئيس الأميركي ويلسون، والمطالبة بالمعاملة المتساوية بين مناطق المتصرفية والمناطق الملحقة حديثاً بجبل لبنان[١٩].

المحاولة السنية الجدّية الثانية للتعبير عن رفض القبول بلبنان الكبير أمراً واقعاً جاءت عام ١٩٢٦. فقد عقدت سلسلة مؤتمرات عُرفت بمؤتمرات الساحل في كل من بيروت وطرابلس وصيدا كان الهدف منها تقديم جوابٍ إلى السلطات عن أسئلة طرحتها لجنة خاصة كلّفت بوضع مسودةٍ لدستور دولة لبنان الكبير. ولقد قرر الداعون إلى المؤتمرات الثلاثة يومئذ الامتناع عن الاجابة عن الأسئلة المطروحة وكرروا رفضهم لضم مناطقهم إلى لبنان الكبير[٢٠] وقد أضاف زعماء طرابلس إلى

حدّ الخيبة السياسية عموماً اعتراضهم على ما لحقهم من المظالم نتيجة فصل ميناء مدينتهم طرابلس عن الداخل السوري[٢١].

ردّ فعل سنّي آخر صدر هذه المرة عن مؤتمرٍ عُقد في دمشق عام ١٩٢٨، وقد رئس المؤتمر الذي عقد بدعم من زعماء عروبيين من سوريا، الزعيم الطرابلسي عبد الحميد كرامي، وضمّ هذا المؤتمر زعماء من مدن لبنان الساحلية ومن مدن سورية كانت مفصولة آنذاك عن سوريا (اللاذقية ـ طرطوس ـ بانياس)[٢٢]. وقد شكّل هذا التجمع، المنعقد ليوافق بتوقيته عملية إعداد دستور لسوريا، مناسبةً لسكان «المناطق المحرومة» يجددون فيها مطالبتهم بالانضمام إلى دمشق «منبعِ الوطنية الأصيلة»[٢٣].

في ظل هكذا أجواء لم يكن مستغرباً أن يقابل ترشيح زعيم سني معروف من طرابلس هو الشيخ محمد الجسر للرئاسة عام ١٩٣٢ بمعارضة سنية حمل رايتها رياض الصلح. لقد اعتبرت القيادات السنية ان انتخاب الجسر من شأنه أن يعقّد مساعي الوحدويين[٢٤]. وترشيح الجسر للرئاسة، الذي دعمه سياسيون موارنة نافذون، قد اصطدم بمعارضة الفرنسيين الذين واجهوه بقرار تعليق الدستور.

التجمع الرابع انعقد في تشرين الأول ١٩٣٣ في دار الزعيم البيروتي سليم سلام، وقد ضم «وحدويين» معروفين مثل عبد الحميد كرامي وعمر بيهم من بيروت. هنا أيضاً ارتفع الصوت مطالباً برفع عدد من المظالم المعروفة. لكن خلافاً للمؤتمرات السابقة، جاءت المطالب هذه المرة أكثر شمولاً وأدق صياغة، فتطرقت إلى العديد من المسائل التي راوحت بين مسألة الوحدة مع سوريا وبين النواحي المتعلقة بحكم الانتداب الفرنسي[٢٥].

لكن التجمّع الأكثر لفتاً للانتباه كان «مؤتمر الساحل» الذي عقد في العاشر من آذار عام ١٩٣٦، وكان آخر مؤتمر يُعقد تحت حكم الانتداب. سبب انعقاد المؤتمر، الذي تمّ هو أيضاً في منزل سليم سلام في بيروت، كان على علاقة بالمحادثات المزمع إجراؤها بين الحكومة الفرنسية والزعماء السوريين في باريس والتي كانت ستتناول مستقبل العلاقات بين فرنسا وسوريا. كانت نتيجة هذه المحادثات توقيع معاهدة بين البلدين. كذلك تمّ توقيع معاهدة مماثلة بين فرنسا ولبنان، لكن المعاهدتين كلتيهما لم تصدقهما الجمعية الوطنية الفرنسية بسبب استقالة حكومة ليون بلوم التي كانت بدأت المحادثات بمبادرة منها[٢٦].

خلافاً للمؤتمرات السابقة فقد انضمّ إلى مؤتمر عام ١٩٣٦ مشاركون غير مسلمين، في طليعتهم صلاح لبكي ويوسف ابراهيم يزبك المارونيان من جبل لبنان وقد أيدا الوحدة مع سوريا من منطلق ايديولوجي[٢٧]. لكن الأهمية اللافتة لهذا المؤتمر لم تكن في الشخصيات الوحدوية العادية التي حضرته بقدر ما تمثلت تلك الأهمية بشعور القلق المتعاظم لدى القيادات الاسلامية حول النيات الحقيقية والاولويات لزعماء الكتلة الوطنية السورية، وهم مصدر دعمهم الأساس في تعاملهم مع الفرنسيين في لبنان. هذا القلق عبّر عنه بوضوح رئيس المؤتمر سليم سلام. ففي معرض تعليقه على الظروف السائدة أوضح سلام قائلاً: إننا «دعونا لعقد هذا المؤتمر لأننا نقرأ في الصحف أن الكتلة (الوطنية السورية) ستفاوض لعقد معاهدة على أساس إدخال بعض القطع في الوحدة السورية دون القطع الأخرى المنسلخة عن سوريا. ولهذا السبب، أضاف، دعونا أهل الملحقات لبحث هذا الأمر الخطير»[٢٨].

ولم تكن مخاوف القيادات الاسلامية دون مبرر. فبعد خمس عشرة سنة من حكم الانتداب أخذ صبر القادة السوريين ينفد بسبب الجمود المسيطر على العلاقات السورية ـ الفرنسية وأصبح مصير سوريا نفسها مركز اهتمامهم الأول قبل الاهتمام بالسياسة الداخلية في «لبنان الكبير» وباعتراضات قادته المسلمين الذين استمروا معارضين لضم مناطقهم إلى لبنان. هذه اللامبالاة من قبل القادة السوريين انعكست واضحة فيما بعد في بنود المعاهدة التي جاءت خالية تماماً من أية إشارة إلى المناطق الملحقة بلبنان[٢٩]. حتى قبل توقيع المعاهدة مع الفرنسيين كان موقف القادة السوريين بدأ يتغير حيال لبنان وذلك إثر تحسّن العلاقة بين زعماء الكتلة الوطنية والبطريرك الماروني. وهكذا، لم يمضِ على عقد المؤتمر أكثر من ثلاثة أيام حتى زار وفد من الكتلة الوطنية البطريرك عريضة وعبّر عن شجبه مقررات المؤتمر[٣٠].

في منتصف الثلاثينيات أخذت تظهرفي أوساط النخبة السنية بوادر مسارين سياسيين. ففي حين كان هدف الوحدة العربية جامعهم المشترك، بقيت وسائل بلوغ هذا الهدف موضع خلاف بينهم، فنادى فريق بالوحدة الفورية مع سوريا بينما شدد الفريق الآخر على ضرورة توفير الوحدة الداخلية داخل كل بلدٍ عربي كخطوة أولى ضرورية نحو تحقيق الوحدة الشاملة للأمة العربية[٣١]. موقف هذا الفريق الأخير، والذي دعمه كاظم الصلح، استدرج ردة فعلٍ ايجابية من القادة المسيحيين، خصوصاً لكونه الموقف الذي استقطب منذ أواخر الثلاثينيات المزيد من

السياسيين المسلمين، وعلى الأخص من كان منهم يتمتع بمصداقية قوية كدعاة للوحدة العربية.

لم يؤيد كاظم الصلح مقررات المؤتمر. وبما أن نظرته إلى المسألة تمثل أول موقف سني واضح المضمون والتعبير حيال القبول بلبنان مستقل مرتبط بالعالم العربي، فإن قراءته للمسألة تستحق التحليل. قراءة كاظم الصلح للميثاق الوطني عام ١٩٤٣ أصبحت فيما بعد القراءة السنية الأشمل قبولاً بين المسلمين السنة[٣٢]. اعتراضه الأول كان متعلقاً بنظرة إلى الموضوع غاية في «الواقعية»: وهي أكان في حالة «الوحدة أو الانفصال»، هل يُصار إلى «التفاوض» مع الفريق الآخر بشأن أحدهما أم يُلتمس أحدهما من المفوض السامي الفرنسي. لقد انتقدَ الصلح المؤتمرين على سعيهم إلى إدخال الفرنسيين طرفاً في المسألة كما لو كان يحق للحاكم المستعمر أن يقرر مسألة قومية بهذه الأهمية.

ففي رأيه كانت جذور المسألة منبثقة من السعي العربي إلى تحقيق الاستقلال والوحدة، وعليه فالمشكلة قومية المضمون وليست سياسية. وبكلام آخر، وكما عبّر كاظم الصلح نفسه، كان للمشكلة وجهان: فإما إنشاء بلدٍ متحدٍ مع سوريا وبالتالي استعداء نصف المواطنين، أو ترك جبل لبنان خارج «سوريا الكبرى» الموحدة مما يدفع المسيحيين إلى طلب الحماية الأجنبية والخضوع لسيطرة الاستعمار. في الحالة الأخيرة يتحول جبل لبنان إلى «اقليم فرنسي»، أي إلى مركز معادٍ للطروحات العربية الوحدوية.

وضعُ المشكلة في صيغة وتعابير «قومية» عَكَسَ تغيّراً في موقف عدد ضئيل من القيادات الاسلامية الذين أيّدوا موقف الصلح. ففي ضوء هذه الصيغة «القومية» المعدّلة، يقول الصلح، يمكن أن نجد متسعاً للبنان مستقل حسب حدود ١٩٢٠، ذلك أن القبول العربي بهذا الـ «لبنان» يصبح مسألة قومية تهمّ المعنيين الحقيقيين بالوحدة العربية. من هنا يصبح «لبنان الكبير» المستقل جزءاً لا يتجزأ من الكيان العربي الأوسع. لم يرَ كاظم الصلح فرقاً بين «انفصال» لبنان وبين استقلال سوريا أو العراق، خصوصاً أن الوحدة العربية لا يمكن أن تتحقق إلا متى تحققت الوحدة الوطنية في كل بلد عربي. بهذه الطريقة، فإنّ القبول بالانفصال السياسي لبلدٍ عربي ما سيؤدي في النتيجة إلى إنماء الشعور القومي الحقيقي، ما يمهّد الطريق إلى تحقيق الهدف الأهم وهو الوحدة العربية.

لكن هذا المسار، كما يؤكد كاظم الصلح، كان يتطلب من الوحدويين تفهّماً أعمق للمخاوف التي كان يبديها المطالبون باستقلال لبنان بحدود ١٩٢٠. فقد كانت ثمة حاجة إلى إيجاد إخراج أفضل يفسح في المجال لتفاهم مسيحي ـ اسلامي حول لبنان الكبير. حتى التعابير المستعملة آنذاك كانت بحاجة إلى تعديل، في رأي كاظم الصلح، حيث أصبحت كلمتا «وحدة» و«سوريا» مرادفتين للموقف الاسلامي وكلمة «لبنان» تعني الموقف المسيحي.

ثم شدد الصلح على أن الوقت قد حان ليحكّم المطالبون بالوحدة مع سوريا من المسلمين متطلبات الانفتاح والعقلانية، ذلك أن عدداً أكبر من القادة المسيحيين كان قد أخذ يُظهر انفتاحاً على العروبة وتفهماً لها. وفي هذا السياق، إن موقف البطريرك الماروني الايجابي من سوريا وانتقاده الفرنسيين علناً يعتبران مؤشراً لتغيّر ما حيال الموقف المرغوب من العروبة. من هنا فإنّ تصرفاً معتدلاً من شأنه المساعدة على تبديد المخاوف المسيحية وبالتالي تسهيل الحوار. كانت ثمة حاجة أيضاً إلى قدر من الواقعية ولكن هذه المرة لسبب عملي بسيط. فكما كتب الصلح إلى الوحدويين: «وأتصور بيروت المدينة التابعة للحكومة السورية المستقلة يضطر أفرادها أو جنودها إذا شاؤوا الذهاب إلى عاصمة دولتهم (دمشق) أن يأخذوا الجوازات من الحكومة اللبنانية إذ إنهم سيمرون خلال نصف مرحلة السفر في أرضها الأجنبية!!!»

لم يكن شكل الحكومة في لبنان المستقل بالنسبة لكاظم الصلح هو المسألة، فهذه النقطة لا توازي أهمية إنشاء كيان سياسي أوسع يكون تجسيداً مثالاً لحقيقة القومية العربية. ولبلوغ هذا الهدف لا بد للقوميين العرب من تقديم التضحيات بحيث يقدّمون مصلحة الأمة على كل المصالح الاقليمية والحزازات المحلية الضيقة. فعندما تتحقق الوحدة العربية من هذا المنطلق تكون قد سلكت مساراً تطورياً وتكون مشيئة الشعوب قد ساهمت في تحقيقها.

هذه الطريقة لبلوغ الوحدة أفضل دون ريب من الافساح في المجال أمام الفرنسيين بانتهاج سياسة «فرّق تسد» في الوطن العربي. فعلى عكس الوحدويين، دافع كاظم الصلح عن موقفه بتأكيده أن الوحدة العربية لن تتحقق ما لم يكن معناها الحقيقي خياراً مقبولاً لدى الشعوب التي تكون بهذا القبول قد أدركت أن العروبة ترقى على كل الهويات الاقليمية والفئوية.

واختصاراً، فقد رأى الصلح أن على القادة المسلمين التخلي عن موقفهم السلبي

تجاه دولة لبنان الكبير واستبداله بالتحول إلى دعاة للقومية العربية بين مسيحيي لبنان، خصوصاً أن هؤلاء أخذوا يظهرون «تطوراً» في موقفهم من الانتداب الفرنسي واستعداداً أكبر لايجاد جامع مشترك مع العروبيين. سعياً إلى هذا المبتغى كان لا بدّ من خطوتين: الأولى تبنّي طريقة أشبه «بالاخراج» لا يكون من شأنها تنفير المسيحيين، والخطوة الثانية هي أن يتجاوز قادة المسلمين ولو مؤقتاً مسألة الوحدة مع سوريا وذلك تفهماً لموقف المسيحيين وتنفيساً للمخططات الاستعمارية الفرنسية على لبنان. بسلوك كهذا لا شك أنهم يعطون الوحدة العربية دفعاً إلى الأمام. مقابل رفض المسيحيين حكم الانتداب الفرنسي يوافق القادة المسلمون على مطلب المسيحيين باستقلال دولة لبنان الكبير الذي يمكن أن يصبح مستقبلاً جزءاً من أمة عربية موحدة.

من الواضح أن القبول السني بكيان سياسي مستقل للبنان الكبير كان مشروطاً: لقد قام على افتراض بأن المسيحيين قد يتحولون إلى القومية العربية التي يدعو إليه المسلمون. صحيح أنّ قراءة الصلح الجديدة للعلاقات المسيحية ـ الإسلامية قد لاقت قبولاً لدى الزعامات المسيحية، لكنّ الصحيح أيضاً أنها كانت تبحث لها عن مناصرين في قلب الفريق الوحدوي الإسلامي، وقد تمّ لها ذلك في مستهل عقد الأربعينات.

كما الزعماء السنة، كانت للزعماء الموارنة شروطهم وتحفّظاتهم حول الاتفاق المطروح، فهم أيضاً كانت لهم افتراضات وقراءات للوضع القائم. فإذا كانوا متقبلين للوجه المعتدل من الطرح العروبي، فإنهم لم يغفلوا عن الفرق بين الأولويات اللبنانية من جهة وآمال بعض العروبيين وتطلعاتهم من جهة ثانية. من وجهة النظر المارونية كانت «التنازلات» تتمثل بالقبول بالتفسير السني المعتدل لمفهوم العروبة بمعيار أواخر الأربعينات. ولا شك أن معارضة الفرنسيين كانت شيئاً مختلفاً تماماً، على عكس الافتراض السني، فإن الانتقال من موقع رفض الانتداب إلى موقع العروبة لم يكن عملاً آنياً في رأي الموارنة. احتضان الموارنة للعروبة أو اعتناقهم قوميتها كان عملاً خاضعاً لمقاييس محددة، في حين دفعت المسلمين إليها عاطفة جامحة. والواقع أن اعتناق المسيحيين العروبة كان بمثابة «زواج عاقل» مبني على الواقعية السياسية وعلى الايمان بالأساس العلماني للعروبة. هكذا كانت نظرة المفكرين المسيحيين الذين رفعوا بإيمان وقوة راية الدعوة إلى تفاهم وطني مسيحي ـ مسلم في أواخر عقد الثلاثينات.

كذلك فإن المسيحيين كانوا منقسمين بين عقائد قومية مختلفة راوحت بين القومية السورية المعادية للقومية العربية[٣٣] والقومية اللبنانية[٣٤]. هذا مع العلم أن مفهوم الأمة العربية الموحدة كان لا يزال بحاجة إلى إثبات قدرته على الاستمرار وكون الأسس التي يقوم عليها تشكل بديلاً للتوجهات القومية الأخرى المنتشرة آنذاك. كانت القوى الداعية إلى طروحات قومية غير عربية ناشطة في فترة الثلاثينات، أهمها الحزب السوري القومي الاجتماعي، لكن تأثيرها في السياسة الداخلية وتحالفاتها كان محدوداً. كذلك لم يكن تأثيرها ذا شأن ملموس في مجرى الأحداث التي توّجت بالميثاق الوطني.

مع نهاية الثلاثينات لم يبقَ شيء غير قابل لإعادة النظر في رأي النُخب السياسية اللبنانية. كان مفهوم «لبنان الكبير» ما زال قابلاً للتفاوض، كما لم تكن قد اتضحت أية صيغة لأي ميثاق، وكانت الطروحات جميعاً قابلة للأخذ والرد. نقطة التحول الأساسية الأولى كانت استقلال عام ١٩٤٣، لكن ذلك كان مرحلة انتقالية جديدة جعلتها الظروف السياسية المناسبة في أواسط الأربعينات أمراً ممكناً.

٣ ـ المضمون الخارجي للميثاق الوطني: «حرب» الجنرالين سبيرز وديغول

دون أن نغفل العوامل الداخلية المؤثرة، فان الاتفاق على صيغة تفاهم وطني ما كان ليتم لولا التدخل الخارجي المباشر. فلولا الدور السوري والبريطاني، وبنسبة أقل الدور المصري، في تسهيل المفاوضات بين السياسيين السنة والموارنة، فإن الاتفاق على الميثاق الوطني ما كان ليتم بالصيغة التي تمّ عليها.

لقد أتى الضوء الأخضر للقبول السني بفكرة لبنان المستقل من دمشق، وتحديداً من قادة الكتلة الوطنية الذين أيّدوا التعاون السني مع بعض القيادات المارونية. كذلك ففي حزيران عام ١٩٤٢ عقد في القاهرة اجتماع برعاية بريطانية بين بشارة الخوري ورئيس الحكومة المصرية مصطفى النحاس باشا والرئيس السوري جميل مردم، نتجت منه المباركة العربية «الرسمية» الأولى لبشارة الخوري تشجيعاً له على متابعة انتهاج سياسة تؤدي الى استقلال لبنان بحدوده المرسومة عام ١٩٢٠[٣٥]. كما أنه كان للعراق الهاشمية دور في دعم هذا المسار.

حصول بشارة الخوري على الدعم العربي لم يكن كافياً. فلقد كانت الحاجة ماسة

الى شريك سني من بين القيادات البارزة للحركة العروبية. المرشح الأمثل كان رياض الصلح الذي قرر نزولاً عند رغبة القادة السوريين، كما يبدو، التعاون مع بشارة الخوري في صيف ١٩٤٣[٣٦]. يعتقد العديد من المراقبين أن صيغة الميثاق الوطني قد تمّ حبكها خلال تلك الاجتماعات. وكما أوردت الباحثة نجلا عطية عن موقف السنّة من الدولة اللبنانية، فان اتفاق بشارة الخوري مع القادة السوريين والعرب هو الذي سهّل وصوله الى رئاسة الجمهورية كما سهّل وصول رياض الصلح الى رئاسة الحكومة[٣٧].

هذه التطورات أرست القاعدة لحلف الصلح ـ الخوري في معركة الانتخابات البرلمانية صيف ١٩٤٣، كما أدّى تعاونهما الى الاعلان رسمياً عن الميثاق الوطني في شهر تشرين الأول عام ١٩٤٣ وفي الوقت عينه عن انهاء حكم الانتداب. ولم تمر أسابيع حتى اعتقلت سلطات الانتداب الخوري والصلح وأعضاء آخرين في الحكومة وزجتّهم في قلعة راشيا لبضعة أيام. وقد أعلن يوم اطلاق سراحهم اليوم الرسمي لاستقلال الجمهورية اللبنانية[٣٨].

الى جانب الدور العربي في صنع الميثاق الوطني وهو الدور الذي وفّر غطاء شرعياً لتعاون مسيحي ـ اسلامي في لبنان مستقل في فترة ما بعد الانتداب، فانّ التغيّر الاهم كان مرتبطاً بتطورين اثنين: التراجع السياسي والعسكري المتسارع للوجود الفرنسي في المنطقة، والصراع البريطاني ـ الفرنسي الذي بلغ أوجاً لا سابق له خلال الحرب العالمية الثانية.

منذ أصبحت فرنسا السلطة المنتدبة في سوريا ولبنان، كان على حكومة باريس أن تتعاطى مع المشاكل السياسية اليومية ومع النزاعات والانتفاضات المسلحة خصوصاً في سوريا. من هذه الزاوية، كانت صورة البريطانيين مختلفة، إذ رأى فيهم بعض القيادات العربية، خصوصاً في الأوساط الهاشمية، أصدقاء للعرب[٣٩]، بينما كان الفرنسيون يصطدمون مع العرب، ليس فقط مع أي منهم وإنما مع أكثرهم راديكالية ورفضاً في دمشق. لم يكتفِ الفرنسيون باقتحام دمشق «قلعة العروبة» بالقوة، بل انتهجوا سياسة ركزّت على تقسيم المنطقة الى دويلات بحيث يحولون دون تحقيق قيام الدولة العربية الموحدة التي يسعى اليها العروبيون. أضف إلى ذلك أن فرنسا لم تنتزع لها موقعاً في هذه المنطقة نظراً لتفوقها العسكري في الشرق وانما لأنها كانت حليفاً لبريطانيا في الحرب والتي كان عليها أن توفي

بالتزاماتها في اتفاقية سايكس ـ بيكو الموقعة سراً خلال سنوات الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٦.

بصرف النظر عن التغيرات في السياسة الفرنسية وعن طبيعة المصالح الفرنسية في سوريا ولبنان، فان النفوذ الفرنسي في الشرق كان قد بدأ بالانحسار حتى قبل الحرب العالمية الثانية وقبل الاحتلال الألماني لفرنسا. لا شك ان الحرب أضعفت حكم الانتداب الفرنسي وعقّدت مهمات حكومة فيشي في المناطق التي أصبح «للفرنسيين الأحرار» بقيادة الجنرال ديغول فيها الساعد الأقوى. وهذا ما حصل في سوريا ولبنان حيث واجه «الفرنسيون الأحرار» وضعاً شائكاً للغاية. حاول الفرنسيون الأحرار استعادة السيطرة من قوات حكومة فيشي، ولكنهم لم يملكوا الوسائل الكافية لذلك، وعليه كان لا بد لهم من استدراج الدعم من فريقين كانت مصالحهما تتعارض مع السياسة الفرنسية الساعية الى الحفاظ على الامبراطورية. هذان الفريقان هما البريطانيون من جهة والقيادات المحلية ذات المواقف المتشددة في سوريا ولبنان من جهة ثانية. لقد احتاج «الفرنسيون الأحرار» الى دعم عسكري بريطاني لاستعادة السيطرة على لبنان وسوريا، كذلك احتاجوا إلى دعم سياسي من القيادات المحلية لإثارة المعارضة وتغذيتها في وجه السلطات الفيشية.

لم يكن حيّز المناورة واسعاً أمام الفرنسيين الأحرار، فقد اقتصر خيارهم على تقديم بديل من حكم الانتداب الذي تمارسه حكومة فيشي. هذا التكتيك الجديد تُرجم وعداً من قبل الفرنسيين الأحرار عام ١٩٤١ بمنح لبنان وسوريا الاستقلال الكاملَ. ولكن حين مُنيت قوات فيشي بالهزيمة لم يعد «الفرنسيون الأحرار» مستعدين للايفاء بالتزامهم منح الاستقلال الموعود، فكانت النتيجة ان اندلع النزاع بين الفرنسيين والقيادات المحلية.

لعل نتيجة هذا النزاع ما كانت لتأتي في مصلحة القوى المحلية، أقله في النصف الأول من الأربعينات، لو اتخذ البريطانيون موقع الحياد. لكنّ الحياد البريطاني لم يحصل، وعليه فقد تبع ذلك نزاع بريطاني ـ فرنسي كان، على قصر مدته، شرساً وحاسماً. هذا النزاع زاد من ضعف الفرنسيين وشدّ من عزيمة القيادات المحلية، فكانت المحصلة استقلال لبنان وسوريا في أواسط الاربعينات.

ليس اللافت هنا التنافس السياسي التقليدي الذي يميّز العلاقات بين قوتين استعماريتين، لكن اللافت هو الدور الحاسم الذي لعبه الجنرال البريطاني ادوارد

سبيرز في رسم وتخطيط العلاقات البريطانية ـ الفرنسية في المشرق، وهو المخطط الذي رسم بدوره مسار الأحداث في لبنان. في دراسة تاريخية مفصلة تناولت النزاع الانكليزي ـ الفرنسي في سوريا ولبنان في النصف الأول من عقد الأربعينات، أبرز الدور الأساسي الذي لعبه الجنرال سبيرز في توجيه مسار الأحداث في لبنان نحو المصير الذي ما كانت لتبلغه لولا ذلك الدور[٤١].

حين عُيّن الجنرال سبيرز وزيراً مفوضاً لبريطانيا لدى الحكومتين اللبنانية والسورية وضابطاً للاتصال الانكليزي ـ الفرنسي، استدرج تعيينه احتجاجاً قوياً من المفوض السامي الفرنسي الجنرال كاترو. ولقد أرسل سبيرز اشاراتٍ مقلقة الى حكومة فرنسا الحرة، وحتى قبل تقديم أوراق اعتماده لم يتردد سبيرز في إعلان وجهات نظره بوضوح. فجواباً على تفسير ديغول المحدد بوضوح لصعوبة منح الاستقلال الكامل لسوريا ولبنان، حسب وعد ١٩٤١، قال سبيرز في هذه الحال يبدو أن المشرق سيواجه صعوبات جدية، ذلك أن حكومتي بعثتني مفوضاً لدى جمهوريتين مستقلتين وليس لدى حكومتين دميتين قائمتين بفضل تسامح من الجنرال كاترو والجنرال ديغول[٤٢].

كلمات سبيرز هذه كانت بمثابة اعلان للحرب[٤٣]. والحقيقة أن حرباً سياسية ودبلوماسية اندلعت ولم يتوقف اطلاق نارها إلا حين استدعي سبيرز للعودة الى بلاده في كانون الأول ١٩٤٤. فبعد ان كان من أوائل المناصرين لفرنسا الحرة أصبح سبيرز مصاباً بـ ـ «ذعر فرنسا» (Francophobia) الذي اشتدت عليه عوارضه بحيث «تحولت مخاوفه من ديغول الى ما يشبه الهاجس»[٤٤]. لقد بلغ به هذا الهاجس مبلغاً طالب معه بإزاحة ديغول لأن ذلك في رأيه «يخدم مصالح بريطانيا العربية»[٤٥].

صحيح أنّ حملة سبيرز ضد الوجود الفرنسي في المشرق لم تكن سراً، لكن اللافت فيها، كون الجنرال البريطاني لم يكن بتصرفه هذا ينفذ أوامر رئيس الوزراء ولا تعليمات الخارجية البريطانية. فاذا كان تشرشل قد وفّر الدعم لصديقه سبيرز دون أن يعير كبير اهتمام للمنطقة المشرقية، فان هذا الأخير انتهى الى انتهاج سياسة خاصة به لم تأتِ دائماً على انسجام مع الخط البريطاني حيال لبنان وسوريا.

هدف تشرشل كان ترتيب اتفاق يعطي دولتي المشرق استقلالاً محدوداً شبيهاً بالمعاهدة الموقعة بين بريطانيا والعراق عام ١٩٣٠[٤٧]. لكن سبيرز كان على موقف

آخر خصوصاً بعد أن أصبح معروفاً بدعوته العلنية الى استقلال لبنان وسوريا. أحد الموظفين القنصليين المعتمدين في بيروت قال: لم يتصرف سبيرز بدافع من عداوته مع ديغول ومن احتقاره للمستعمرين الفرنسيين فحسب، ولكن لأنه كان قد «تحول داعيةً حقيقياً للعروبة ضنيناً بها، وقد استمر كذلك بقية حياته»[٤٨]. وفي ظل سياسةٍ بريطانية متناقضة وغير واضحة المعالم[٤٩]، وجد سبيرز متسعاً من هامش المناورة سمح له بتطبيق سياسة هدفها اخراج الفرنسيين من لبنان وسوريا في حين بقي قادراً على الادعاء أنه ينفذ سياسة رئيس الوزراء[٥٠].

اضطلع سبيرز بدور أساسي في العملية السياسية التي انتهت الى تحقيق الاستقلال أولاً في لبنان ثم في سوريا. فبالاضافة الى الضغط الذي مارسه لاجراء الانتخابات النيابية في العام ١٩٤٣ والتي جاءت الى البرلمان بأغلبية معارضة للفرنسيين، فانه كان «مصدر الوحي الأكبر» للقادة اللبنانيين الساعين الى انهاء الانتداب الفرنسي. يقول أحد الرسميين البريطانيين الذين شهدوا أحداث تشرين الأول ١٩٤٣: «لا شك أن الحكومة اللبنانية كانت مدعومة من سبيرز، في حين كانت لديه تعليمات من الخارجية البريطانية بأن يقنع الحكومة اللبنانية بالامتناع عن سلوك ذلك الطريق. لقد قال بغرور ظاهر ان رياض الصلح، رئيس الحكومة، لم يَخطُ خطوة واحدة من دون نصيحته... انني اعتبر سبيرز مسؤولاً بنسبة ٧٥ بالمائة عن كل تلك المشاكل....»[٥٢].

«الطريق» الذي سلكته الحكومة اللبنانية كان يقضي بأن تُزال من الدستور ومن كل القوانين المواد التي تسمح بتدخل خارجي في شؤون لبنان الداخلية. كان هذا الأمر موازياً للانهاء الرسمي للانتداب. وهكذا تابعت الأزمة مسارها التصاعدي حتى أخلي سبيل القادة المحتجزين في تشرين الأول ١٩٤٣، لكن ذلك لم يتم الا بعد تهديد البريطانيين بإعلان الأحكام العرفية في حال لم يُستجب لمطالبهم[٥٣].

مساهمة الجنرال سبيرز في تسريع عملية التغيير لمصلحة القيادات المحلية ضد الفرنسيين كانت أساسية، خصوصاً أن سبيرز قد تجاوز في سياسته حدود السياسة البريطانية الرسمية. ففي تعليق على مسلك سبيرز رأى دَف كوبر، سفير بريطانيا لدى اللجنة الوطنية الفرنسية: «ان تصرف الجنرال سبيرز بدا وكأن سياسته إخراج الفرنسيين من سوريا ولبنان بمساعدة أهل البلد... وهذه لم تكن سياسة وزارة الخارجية ولا كانت سياسة رئيس الوزراء. لكن محاولة اقناع الفرنسيين بهذه الحقيقة كانت عبثاً ما دام سبيرز باقياً في بيروت»[٥٤]. ثم كتب الى تشرشل يقول: ان

سبيرز «يبدو كأنه عدّل كل سياسته الأوروبية» وأصبح الذعر من فرنسا مرضه غير القابل للشفاء وربما أضيف اليه ميل الى العنف. . . . لا أعتقد أن دولتي المشرق ستعرفان السلام ما دام سبيرز باقياً هناك[٥٥].

لم يكن تشرشل مهتماً بصورة مباشرة بالسياسة البريطانية في لبنان وسوريا. ولكن بعد أن تفحص الملف اللبناني بعث الى سبيرز رسالة في العاشر من آذار ١٩٤٤، قال فيها: «من مسلسل برقياتك الطويل الذي قرأته يبدو أنك شديد الميل الى خطٍ مناصر لأهل البلد ومناهض للفرنسيين. قلت لك في القاهرة انني لا أنوي القضاء على النفوذ الفرنسي في سوريا. . . لكنك مع ذلك تذهب الى أبعد مما أريد والكلُّ يرى بوضوح أنك أصبحت ضد الفرنسيين بصورة متمادية. . . . عليك أن تتنبّه الى ضرورة عدم انتهاج سياسة معادية للفرنسيين في سوريا»[٥٦]. وفي نهاية السنة، أي قبل ١٥ كانون الأول، طُلب من سبيرز أن يستقيل.

بحلول عام ١٩٤٥ كانت مجموعة من الحقائق أصبحت غير قابلة للعودة عنها: لبنان حصل على استقلاله في ظرف ايجابي مناسب والميثاق الوطني قد تمّ اعلانه. فلو أن الأحداث تأخرت سنة أو سنتين لكان التوصل الى الاتفاق الذي تمّ انجازه عام ١٩٤٣ أكثر صعوبة. فالفرنسيون كانوا في نهاية الحرب قد استعادوا شيئاً من النفوذ الذي خسروه، مما كان من شأنه أن يجعل البريطانيين أكثر قبولاً لوجهة نظرهم، أو ربما أقل معارضة لها. كذلك فإن سياسة الجنرال سبيرز المعادية للفرنسيين (مع أنه كان أصلاً مناصراً للجنرال ديغول وصديقاً له) كانت قد حُيِّدت أو على الأقل روقبت بصورة فعالة من قبل حكومته. لكن ذلك لم يحدث وهكذا جاء الميثاق الوطني ناتجاً لظروف معينة كانت سائدة في النصف الأول من الأربعينات، ما كان ممكناً لولاها أن تتجمّع معطياته.

٤ ـ بروز النخبة السياسية للبنان المستقل

أن تحتاج ولادة الميثاق الوطني تدخلات خارجية، عربية وغير عربية، لم يكن تطوراً جديداً في فترة الانتداب، خصوصاً في وقت لم تكن فيه الحدود السياسية لمعظم دول الشرق الأوسط الحديثة قد تمّ ترسيمها نهائياً. لكن البُعد الطائفي للاتفاق والطريقة التي انعكس فيها ميزان القوى الاقليمي كانا ميزة تفرّد بها لبنان.

الواقع ان نموذجاً مشابهاً من توازن القوى الذي حكم أفرقاء الداخل والخارج،

قد استمر منهجاً متبعاً بشكل أو بآخر في العملية السياسية في لبنان طوال فترة ما بعد ١٩٤٣. لقد تكرر نموذج اتفاق الخوري ـ الصلح في كل انتخاب رئاسي تقريباً، وبعد كل الأزمات الكبرى، لكن عبر ممثلين مختلفين ووسط ظروف اقليمية ودولية مختلفة. وهكذا فان تحليلاً للسياسة الداخلية في لبنان وعلاقتها بتغيرات السياسة الاقليمية يمكن أن يلقي ضوءاً على أسس الميثاق الوطني وعناصره الرئيسية، كما على طبيعة التفاعل الماروني ـ السني في العملية السياسية.

إحدى النتائج السياسية الأكثر ارتباطاً بانشاء دولة لبنان الكبير كانت بروز نخبة جديدة تتمحور حول سياسة الانتداب التي جاءت مختلفة ببعديها الداخلي والخارجي عن سياسة جبل لبنان عهد المتصرفية. فقد جاء ضمُّ المناطق ذات الأكثرية الاسلامية الى لبنان الكبير لا ليعدّل من طبيعة السياسة الطائفية وخصوصاً وسط الطائفة السنية فحسب، وانما جاء ليعدّل خط السياسة المارونية سواء داخل الطائفة أو بينه وبين الطوائف الأخرى.

على عكس القيادات السنية المعروفة التي كان رجالاتها وجهاء ذوي جذور في مدنهم عندما انشىء لبنان الكبير، فان العديد من القيادات المارونية، والى حد أقل الشيعية والدرزية، قد برزوا الى الواجهة في لبنان ما بعد ١٩٢٠ نتيجة سياسة التوازن الطائفي التي اعتمدها الانتداب. بين هؤلاء كان الزعيمان المارونيان الأكثر بروزاً عهد الانتداب: بشارة الخوري واميل اده.

دخل اده والخوري كلاهما الواجهة السياسية في مستهل العشرينات بدعم من السلطة الفرنسية، ونظراً لكون اده أكبر سناً من الخوري فقد سبقه في انشاء علاقات مع الفرنسيين. لكنها كانت مسألة وقت لم يلبث بعدها الخوري أن برز منافساً قوياً لإدّه وذلك بفضل الدعم الفرنسي من خلال مناصرة الرئيس شارل دباس له. فقد وجد هذا الأخير، ولم تكن له قاعدة شعبية ولا تجاوزت معرفته بالأوضاع اللبنانية السياسة الحكومية في بيروت، وجد في بشارة الخوري قماشة الخصم المحتمل القوي في وجه اميل ادّه.

لم يبلغ هذان الخصمان المارونيان مرتبة الزعامة على المستوى الوطني ككل الا في أواسط الثلاثينات حيث تزعمّ كل منهما كتلة برلمانية كان لها مناصرون من كل المشارب الطائفية. الحقيقة أنه لا ادّه ولا الخوري مدينان بموقعهما السياسي في بادىء الأمر لقاعدة شعبية تقليدية في منطقتهما. والد بشارة الخوري، وهو من

عائلة وجيهة ذات جذور سياسية في الشوف، كان موظفاً رفيعاً مساعداً للمتصرف العثماني[٥٨]. شخص آخر من العائلة، قريب للخوري، هو حبيب باشا السعد (الخوري) كان عضواً في مجلس ادارة جبل لبنان[٥٩]. في العشرينات انتخب السعد عضواً في المجلس التمثيلي ثم عضواً في البرلمان في حين احتلّ بشارة الخوري مقعده بالتعيين.

أما اميل اده فلقد دخل العمل السياسي من خارج السياسة المارونية التقليدية في جبل لبنان. ولد في دمشق حيث كان والده «ترجمان» (Dragman) القنصلية الفرنسية، وكان قليل التعاطي في السياسة اللبنانية قبل ١٩٢٠[٦٠]. اثر عودته الى لبنان بعد أن أمضى سنوات الحرب في مصر، عمل مستشاراً سياسياً لدى السلطات الفرنسية[٦١].

خلال نيفٍ وعقدين من حكم الانتداب لم يدخل الخوري ولا اده البرلمان عن طريق الانتخاب. قبل ١٩٤٣ انتخب اده عضواً في المجلس التمثيلي لعام ١٩٢٢ ممثلاً عن بيروت للطائفة المارونية. أحد الاسباب التي جعلت انتخابه ممكناً، وهو الوجه الجديد على المسرح السياسي، كان انسحاب جورج فيليب ثابت من الانتخابات بطلب من الفرنسيين[٦٢]. ومع أن اده والخوري شغلا رئاسة الحكومة ورئاسة الجمهورية في العشرينات والثلاثينات، فانهما لم يفوزا بمقعديهما النيابيين عبر الانتخاب قبل ١٩٤٣. لقد شغلا المقعد التمثيلي بالتعيين من قبل السلطات الفرنسية، أولاً في مجلس الشيوخ القصير العمر وبعد ذلك في مجلسي ١٩٢٩ و١٩٣٤.

عام ١٩٣٤ ترشح اذه في جبل لبنان، حيث الأكثرية المسيحية، مما أمّن له مقعداً في الندوة النيابية. في تلك السنة انتُخب كل من اذه والخوري نائباً عن جبل لبنان، لكن الكتلة الوطنية، كتلة اذه، حصدت معظم المقاعد بينما اضطر الخوري الى الاعتماد على دعم حلفائه في الدوائر الأخرى، خصوصاً الاسلامية منها، لتأمين أكثرية برلمانية الى جانبه.

يمكننا أن نردّ بروز النخبة السياسية الجديدة عهدَ الانتداب، خصوصاً في الطائفة المارونية، الى ثلاثة عوامل: الأول، سياسة فرنسا التي اعادت تركيب سياسة لبنان النخبوية التقليدية. الثاني، بروز جيل جديد من المتعلمين ذوي الثقافة الفرنسية يتمتع بخلفية وخبرة مختلفتين عن خلفية جيل المتصرفية وخبرته. العنصر

الثالث هو دور بيروت كعاصمة جديدة للبنان الكبير ومقر للمندوب السامي الفرنسي. هذه العناصر الثلاثة معاً ساهمت في تحويل السياسة المارونية وانتقال مركز القوة وبالتالي عملية صنع القرار من جبل لبنان ما قبل ١٩٢٠ الى بيروت[٦٣].

في حين استمر الزعماء التقليديون من كل الطوائف، دروزاً وموارنة ومسلمين شيعة على الأخص، في ممارسة نفوذ ملموس في دوائرهم الانتخابية، فقد كان مستوى نفوذهم هذا ينحدر كلما اقتربوا من حدود بيروت أكان بالنسبة الى السياسيين الآخرين أو بالنسبة الى الفرنسيين. فآل جنبلاط وآل ارسلان من الدروز وآل الخازن من الموارنة، على سبيل المثال، قد أبقوا على نفوذهم كزعماء سياسيين قياديين في جبل لبنان عهد الانتداب ولكنهم، مع ذلك، بالنسبة لسياسة الحكم في بيروت، المعقود لواؤها للفرنسيين، كانوا نسبياً خارج دائرة النفوذ الأساسية. وعلى عكس هؤلاء، فان الجيل الجديد من السياسيين المسيحيين البيروتيين والفرنسيي اللسان والثقافة، لم تكن لهم في البداية أية قاعدة شعبية خاصة بهم لا في بيروت ولا في الجبل. لم يصبح بشارة الخوري واميل اده زعيمين شعبيين الا في أواخر عقد الثلاثينات، خصوصاً في جبل لبنان، على رغم انهما كانا الأكثر نفوذاً على مستوى السياسة العامة للبلد.

المسيرة السياسية لعدد من الشخصيات التي برزت في العشرينات والثلاثينات كانت بخطها ومنطلقاتها تندرج ضمن العوامل الثلاثة التي ذكرناها. هذه بالضبط كانت حال الرئيس اللبناني الأول شارل دباس. ولد دباس في دمشق، وكان محامياً ارثوذكسياً مقيماً في بيروت، متزوجاً من فرنسية ومقرباً جداً من الفرنسيين. قبل توليه الرئاسة ولايتين متتاليتين مدة كل منهما ثلاث سنوات، شغل دباس عدة مناصب حكومية وكان موضع ثقة كبيرة لدى الفرنسيين[٦٤]. رئاسة شارل دباس كانت نتاج السنوات الأولى للانتداب الفرنسي، يوم كان الفرنسيون ما زالوا في وضع يمكنهم من الإتيان الى رئاسة الجمهورية بسياسي لا تراث سياسياً يأت منه ولا قاعدة شعبية يستند اليها. كذلك فان التنافس بين معسكري المارونيين اده والخوري لم يكن قد أرسى قواعده في البلد بعد.

لم تكن حال شارل دباس فريدة في العشرينات. فمثله كان الرئيس الأول للوزراء أوغست أديب باشا الذي وصل الى السلطة بدعم وتأييد من فرنسا. كان أديب مارونياً من الشوف (أصل العائلة ديب من دير القمر). أمضى سنين طويلة

من عمره في مصر حيث تميز باحتلال مناصب حكومية عالية في مجالي الادارة والمال[٦٥]. عاد الى لبنان في أوائل العشرينات واختاره المندوب السامي رئيساً لأول حكومة للبنان الكبير بعد اعلان دستور ١٩٢٦. ثم شكل حكومة ثانية عام ١٩٣٠، لكن أوغست باشا أديب بقي خارج الدائرة السياسية اللبنانية ولم يقم بأي دور ذي شأن في سياسة عهد الانتداب في الثلاثينات والأربعينات.

خلقُ نخبةٍ سياسية جديدة أدّى الى تغيرات لم تخدم مصالح الفرنسيين. برز هذا الوضع في الأربعينات حيث انقسمت البلاد الى فريقين كان لكل منهما طروحاته السياسية. وفي حين ساهمت الاحداث بتضييق شقة الخلاف بين زعماء الموارنة والسنة، فقد بقي الاتفاق الكامل غير مضمون الحصول. هنا أخذ بعض التساؤلات يطرح نفسه. لماذا مثلاً، فضّل العرب والانكليز التعامل مع بشارة الخوري على اميل اده في حين كانت علاقات هذا الأخير، حسب مصادر عليمة، بالقيادات السنية وخصوصاً برياض الصلح أفضل من علاقات بشارة الخوري بها؟[٦٦]. وكذلك، لماذا كان رياض الصلح مستعداً للمساومة مع «الانفصاليين» المسيحيين على اتفاق في حين لم يتخذ هذا المنحى شخص مثل الشيخ محمد الجسر وخير الدين الأحدب الأكثر واقعية، أو شخص «سلبي» المواقف مثل عبد الحميد كرامي وسليم سلام، الوجيهين النافذين في طرابلس وبيروت؟ لعل في الجواب عن هذين التساؤلين ما يوضح طبيعة علاقات الزعماء داخل النخب الطائفية والتغيرات الداخلية والخارجية التي ارتبطت بها.

في أواسط الثلاثينات بدأ التنازع على الزعامة المارونية يشتد بين طامحين اثنين وكانت عين كل منهما على رئاسة الجمهورية. صحيح أن الاثنين كانا محامين فرنسيَّي الثقافة (امضى الخوري فترة تدرّجه القانوني في مكتب اده للمحاماة)، لكن الاختلاف بينهما كان كبيراً في النهج السياسي وفي الشخصية كما في الخلفية العائلية.

منذ أطلّ بشارة الخوري على الحلبة السياسية جاء متمتعاً بهامش أفضلية على خصمه اده، وهو أن كون هذا الأخير كان قد أحرق ورقته العربية في رأي العديد من المسلمين. منذ عهده السياسي الباكر عُرف اميل اده بمواقفه المؤيدة للسياسة الفرنسية وكان يُعتبر أكبر المدافعين عن تلك السياسة. ومع انه لم يتردد في انتقاد السياسة الفرنسية وأحياناً في شجبها علناً[٦٧]، فإن معارضته الثابتة لفكرة العروبة وتبنّيه مفهوم لبنان «الفينيقي الجذور» كانا دائماً يثيران معارضة المسلمين له[٦٨].

أضف الى ذلك أن الإصلاحات الواسعة التي قام بها اده كرئيس للحكومة في مجالي العدلية والادارة قد وسعت من دائرة المعارضة له في الندوة النيابية. لكن الخلاف الكبير نشأ عن قرار اتخذه اده باقفال عدد من المدارس الرسمية على أساس عدم كفاءتها[٦٩]. هذا القرار ارتد عليه ضرراً (طلاب تلك المدارس كانوا بمعظمهم من الطوائف الاسلامية) وجلب ردّ فعل قوياً من بعض القادة المسلمين الذين اعتبروا القرار موجّهاً ضد مصلحة المسلمين. كذلك كان للقرار صدى سلبي خارج لبنان، فقد اتهم بعض الرسميين في فلسطين والعراق اميل اده بتبنّي سياسة موجهة ضد مسلمي لبنان[٧٠]، ومع ان حكومة اده لم تعمّر طويلاً فقد أكسبته صورة سلبية في أعين الكثيرين من المسلمين، وهي الصورة التي تفاقمت سلبيتها لاحقاً نتيجة سياسته المؤيدة للفرنسيين ودعوته الى تصغير لبنان الكبير بحيث يصبح المسيحيون فيه أكثرية عددية واضحة[٧١].

وعلى العكس من اميل اده فقد كان بشارة الخوري أكثر حذراً وألين عريكة، وفوق هذه وتلك كان براغماتياً في تعاطيه سياسة لبنان الطائفية. كان بشارة الخوري بطبيعته وبمنابع ثقافته أبعد تفهماً وتقبلاً للافكار الآتية من الجهة العربية[٧٢]. أضف ان الخوري كان ربما أكثر ادراكاً من اده بخفايا السياسة الطائفية وتوازناتها في لبلاد. من هنا فان خشبة المسرح السياسي التي اعتلاها الخوري منذ اطلالته كانت أرحب وأكثر تنوعاً وليونة مما أتيح لإده.

فرقٌ آخر شديد الأهمية بين الرجلين كان مصدره سياسة بيروت، العاصمة الجديدة للبنان الكبير ومقر المفوض السامي. كان على الزعيمين كليهما أن يؤسسا لهما موطىء قدم قوياً في المدينة كخطوة أولى نحو بناء وجود تكون له صدقيته وأبعاده على مستوى السياسة الوطنية ككل، ذلك أن سياسة بيروت كانت بمثابة الميزان للوحدة الوطنية لأن المدينة كانت مكان اجتماع مفتوحاً للسياسيين اللبنانيين من كل المشارب السياسية. كانت بيروت أيضاً مدينة التنوّع الديموغرافي وكانت مناطقها ذات الاكثرية الاسلامية أو المسيحية معروفة بميولها الشعبية المعلنة. كما ان المدينة كانت المكان الرئيسي بالنسبة لاجتماع القادة اللبنانيين مع رجال السلطة الفرنسيين. أضف أن بيروت كانت المركز الرئيسي بالنسبة للاعمال والمال والتبادل التجاري. وبإيجاز، فان بيروت كانت مصدراً لكل المعطيات الضرورية، من سياسية واقتصادية وديموغرافية، لطالبي النفوذ[٧٣].

والأهم من كل ذلك أن بيروت كانت ملتقى السياسيين والمفكرين ورجال

الأعمال المسيحيين ونظرائهم المسلمين، خصوصاً منهم اولئك الذين كانوا لا يزالون يعارضون ضمّ مدينتهم الى دولة لبنان الكبير. كان على ذوي الطموح من السياسيين أن يرفعوا قضيتهم في العاصمة حتى يُسمعوا صوتهم الى خصومهم داخل طائفتهم، والى زعماء الطوائف الأخرى، وطبعاً الى الفرنسيين ومنافسيهم البريطانيين. قدرة الخوري والصلح على السير متوازنين على هذا الحبل الدقيق بين مراكز القوى المختلفة مهدت الطريق للتعاون السياسي بينهما عام ١٩٤٣. كانت بيروت عهد ذاك القطب المحوري للساسة المسيحيين والمسلمين: لزعماء «الجبل» الموارنة من جهة وزعماء «الساحل» السنّة من جهة ثانية. بين نخبة الساسة الموارنة برز اده والخوري اللذان سعيا الى توثيق عُرى العلاقة مع أرباب الاعمال وأهل الفكر.

في البداية نجح اده أكثر من خصمه في الانخراط في مجتمع بيروت المسيحي، خصوصاً بين العائلات الثرية من الطائفتين الارثوذكسية والكاثوليكية، علماً أن زوجته كانت من عائلة سرسق الارثوذكسية[٧٤]. لكن بشارة الخوري الذي كانت أوساط اميل اده تعتبره «جبلياً دخيلاً» على بيروت[٧٥]، انفتحت أمامه دوائر النخبة المسيحية في المدينة ولكن عبر باب مختلف تماماً. فالنخبة التي ولج بشارة الخوري أوساطها في بيروت كانت نخبة متنوعة الاهتمامات والمصالح من مفكرين ورجال أعمال أكثر براغماتية وليونة من نخب أوساط اميل اده. وهذا الواقع ساهم في اعطاء مواقف بشارة الخوري السياسية صبغة الاعتدال.

كان بشارة الخوري محاطاً بأشخاص ذوي مشارب اجتماعية متنوعة: رجال فكر مثل ميشال شيحا[٧٦] (الذي كان عديل بشارة الخوري وشريكاً في بنك السياسي المليونير هنري فرعون)، ومصرفيون وتجار اثرياء مثل عائلتي كتانة وشقير. اما مناصرو اده فقد كانوا من التجار الأثرياء القاطنين في «حي السراسقة» والذين كانوا أكثر اهتماماً بالنواحي الاجتماعية في لعبة النفوذ منهم بوجهها ومحتواها السياسيين.

في فترة لاحقة أصبح الخط بين الفريقين مرسوماً بوضوح. فما ان بدأ اده بالترويج لافكاره على صفحات جريدة «الاوريان» الصادرة بالفرنسية حتى سلك الخوري المسار نفسه فأنشأ يومية خاصة به هي «لوجور»[٧٧]. والمفارقة أن بيروت تركت في المسار السياسي لكل من الزعيمين المارونيين اثرين متناقضين: فقد أسبغت على مواقف الخوري، وهو «الدخيل الجبلي» الشديد المراس مسحة الواقعية

السياسية والاعتدال، بينما صبغت مواقف اده، نائب العاصمة الفرنسي التوجه والمديني الجذور، بصبغة التشدد والتصلّب.

كان هذا المعطى واحداً من أبعاد ثلاثة ميّزت السياسة البيروتية. اما البعدان الآخران فكانا على الدرجة اياها من الأهمية: دور الفرنسيين من جهة والخصومات السنية من جهة ثانية. من البديهي أن يكون الفرنسيون قد بنوا استراتيجيتهم على الدعم المسيحي في تبرير وجودهم في لبنان[٧٨]. لكنهم لم يستغنوا في الوقت عينه عن الدعم الاسلامي، فقد كانوا بحاجة الى أكبر عدد من الشخصيات الاسلامية المستعدة للتعاون معهم على أساس علني ورسمي. سعيا وراء هذا الهدف لجأ المسؤولون الفرنسيون الى كل السبل المتاحة لاستقطاب أكبر عدد ممكن من السياسيين المسلمين. وفي حين ان زعماء الشيعة والدروز كانوا اساساً أقل رفضاً لدولة لبنان الكبير وبالتالي أكثر ليونة في التعامل مع الواقع الجديد[٧٩]، فقد انقسم السياسيون لسنة في أواخر العشرينات الى اتجاهات ثلاثة: فئة تدعو الى الوحدة مع سوريا، فئة العروبيين المعتدلين، والفئة الثالثة عمادُها قلّة من السياسيين تدعم علناً وجود دولة لبنانية[٨٠].

سياسة «فرّق تسد» الفرنسية قامت بدورها الفاعل بين السياسيين الموارنة والسنّة. الواقع ان الفرنسيين لم يجدوا صعوبة بتطبيق هذه السياسة. ففي كل من المناطق ذات الأكثرية السنية، كما داخل الطائفة المارونية، كان بإمكان السلطات الفرنسية ان تجد سياسيين مستعدين لمنافسة خصومهم المحليين لأسباب تراوح بين الشخصية والعائلية. وفي حين تُرجمت الخصومة الثنائية بين القطبين اده والخوري الى خصومة سياسية منظمة تمثلت بتجمعين برلمانيين في أواسط الثلاثينات هما الكتلة الدستورية ومن بعدها الكتلة الوطنية، بقيت الخصومة السنية غير قابلة للتصنيف الى معسكرين نظراً لكونها ذات امتدادات محلية متشعبة من جهة وعربية من جهة ثانية.

بين العائلات الوجيهة في طرابلس مثلاً كان عبد الحميد كرامي أشد المعارضين تصلباً لـ ـ «فصل» لبنان عن سوريا. ولم يكن على استعداد للتعاون مع الزعماء المسيحيين أو مع الفرنسيين. وعلى عكس كرامي كان الشيخ محمد الجسر وبعده خير الدين الأحدب، البعيدان عن القاعدة الشعبية في مدينتهما طرابلس، أكثر تقبلاً لفكرة لبنان ١٩٢٠، وبالتالي أكثر استعداداً للعمل بهذا الاتجاه[٨١]. عام ١٩٣٢ حاز ترشيح الجسر لرئاسة الجمهورية تأييداً مارونياً في حين جوبه بمعارضة قوية من المفوض السامي الذي لجأ الى تعليق العمل بالدستور[٨٢]. مع أن طرابلس،

التي تأثرت سلباً من الناحية الاقتصادية نتيجة ضمها الى لبنان الكبير[٨٣]، قد حملت راية المعارضة المتصلّبة للبنان الكبير، فقد مالت بعض قياداتها الى الاعتدال تأثراً منها بالقيادات السنية البيروتية. فهذه القيادات البيروتية أخذت تنظر الى سياسة التعاون مع المسيحيين، ولكن بعد أن بدأت تفقد ثقتها بدمشق.

في بيروت حملت عائلة الصلح، الغنية بالشخصيات السياسية ذات الكفاءة والنشاط السياسي الواسع، لواء الريادة في قلب «السلبيين» الى ايجابيين حيال دولة لبنان الكبير. هذا المسلك الذي انتهجه آل الصلح رمى الى ترويج فكرة أخذت تلاقي قبولاً لدى القادة المسلمين خصوصاً في غياب الحل البديل. تلك الفكرة كانت «لبنان مستقلاً» لكن ضمن فكرة غير دقيقة التعريف ولا محدّدة الإطار. لم يكن آل الصلح، وهم أصلاً من مدينة صيدا الجنوبية، غرباء عن اجواء القيادات السنية والبيروتية. فقد ولجت العائلة بيروت حاملة رؤية عربية للسياسة اللبنانية جاءت مختلفة في أسلوبها عن النظرة السياسية التي ميزت بعض عائلات بيروت السياسية البارزة مثل آل سلام وبيهم والداعوق. حتى قبل نشوء الحركة العربية كانت شخصيات من آل الصلح قد أخذت لها موقعاً نافذاً تحت الحكم العثماني وذلك كممثلين محليين للسلطان أو كأعضاء في البرلمان العثماني في اسطنبول[٨٤].

اثر انتهاء الحرب العالمية الأولى انخرط رياض الصلح في الحركة العربية، وقد حاز على قدر كبير من النفوذ والاحترام في أوساط قيادات الكتلة الوطنية في سوريا[٨٥]، في حين كان من أكثر القادة السياسيين شعبية في لبنان. كانت شخصيته محببةً، وكان يتمتع بقدرة على تأليب الشارع الاسلامي السني بالاتجاه الذي يشاء. باختصار كان لرياض الصلح رصيد عربي سياسي وشعبي لم يقاربه رصيد لدى أي من القيادات السنية في لبنان. من هنا، فان أي اتفاق مع الزعماء المسيحيين كان مرجحاً ان ينال شرعيته في أعين العروبيين لمجرد ان شخصية بوزن رياض الصلح وهالته تشكل فيه طرفاً اساسياً.

كيف، يتساءل المرء، كان لرياض الصلح، الحامل رصيداً بهذا الحجم العربي، ان يقبل الدخول في اتفاق لبناني ـ محلي متجاوزاً ما تيّسر له من امكانات البروز واحداً من طليعيّي القادة في الحركة العربية؟ لماذا يرضى بأن يحد طموحه السياسي في بلد صغير كلبنان بحيث يكون شريكاً في اتفاق طائفي هو في أساسه موضع تنازع وخلاف؟

للاجابة عن هذين التساؤلين من المفيد اجراء تقييم للتطورات التي توالت في اواخر الثلاثينات خصوصاً بعد سقوط فرنسا امام الجيش الالماني واقامة حكومة فيشي. ذكرنا سابقاً ان الهزيمة الفرنسية فتحت امام المنافس البريطاني مجالاً ارحب. بعد اعلان فرنسا الحرة ووعدها سنة ١٩٤١ بمنح لبنان استقلاله، وما تلا ذلك من دعوة مارونية معلنة الى الاستقلال، خصوصاً على لسان البطريرك الماروني، بدأت العلاقات المارونية ـ السنية تشهد تحسناً ملحوظاً.

وبينما بدأ بشارة الخوري يعلن مواقف مؤيدة للسياسة العربية في العام ١٩٣٧، ثم اجتمع لاحقاً بالزعماء السوريين والمصريين، اخذت مواقف اده منحىً مغايراً وذلك تبعاً لقراءة معينة لوضع لبنان وموقعه في المنطقة والاشكال التي يجب ان تتخذها علاقاته المستقبلية مع فرنسا. وعلى عكس اميل اده يبدو انّ بشارة الخوري قد استشعر ان الحرب ستغيّر ميزان القوى الاقليمي لمصلحة بريطانيا، خصوصاً ان القادة العرب في سوريا وسواها كانوا قد اتخذوا من البريطانيين موقف الحلفاء[٨٦]. ما ان اصبح الشيخ بشارة ميالاً الى اتخاذ مسلك عمل جديد، كان اتجاه رياض بك قد اصبح على الدرجة عينها من الايجابية. وفي ظل الانحسار الفرنسي من جهة والدعم العربي ـ البريطاني من جهة ثانية، فقد بلغا الآن موقعاً يمكنهما معه السير باتجاه الطريق الذي سلكاه عام ١٩٤٣.

مثله مثل بشارة الخوري، كان رياض الصلح سياسياً حاد الذكاء، عميق المعرفة بسياسة سوريا القومية كما بالمنافسة البريطانية ـ الفرنسية في المنطقة العربية. لا بد ان رياض الصلح قد استشعر منذ اواسط الثلاثينات ان رياح التغيير كانت تهب عكس ما كان يشتهي وحدويو لبنان، ولكنه بقي على انتمائه اليهم حتى مستهل الاربعينات. وما أن شعر بالتغيير حتى أخذ يعيد النظر بمواقفه. منذ عام ١٩٣٤ ورد عن رياض الصلح أنه قال للمفوض السامي الفرنسي «دي مارتيل» انه يؤيد ابقاء طرابلس جزءاً من لبنان الكبير، كما ورد عنه قوله سنة ١٩٢٨: «افضل العيش في كوخ في لبنان مستقل على العيش في امبراطورية عربية واقعة تحت الاستعمار»[٨٧].

كان رياض الصلح أقرب الزعماء اللبنانيين من الكتلة الوطنية السورية ومطلعاً على «اسرارها» واجواء قياداتها، ولا بد أنه من هذا الموقع كان مدركاً تغيّر الاجواء في سوريا وتبدّل الاولويات لدى زعماء الكتلة الوطنية فيها. ومن الواضح أن هؤلاء الزعماء اخذوا منذ اواسط الثلاثينات يركّزون اهتمامهم على شؤون سوريا

نفسها والعلاقات السورية ـ الفرنسية اكثر من تركيزهم على مسألة إعادة ربط المناطق الملحقة بلبنان الكبير بسوريا. محاولة رياض الصلح الابتعاد عن الموقف المتصلّب الذي تبنّاه مؤتمر الساحل عام ١٩٣٦ كانت اشارة لافتة الى قراءته الجديدة المتغيرة للأوضاع. وبصرف النظر عما اذا كان موقف كاظم الصلح قد جذب اليه دعم نسيبه رياض، فالحقيقة تبقى أن الأخير لم يبذل أي جهد للابتعاد عن الخلاف السياسي الذي اثارته تصريحات كاظم الصلح أو لشجبها[٨٨].

لا نرمي بهذا الكلام الى القول ان الخوري والصلح دفعا دفعاً الى اتفاق لم يقتنعا به أو لم يريا فيه مصلحة للبلد، بل على العكس فقد التزم رجلا الدولة كلاهما بالاتفاق الذي وصلا اليه حيال المسار الواجب سلوكه بالنسبة للجمهورية اللبنانية الفتية. لا بل أكثر من ذلك، فلا رياض الصلح كان لاعباً عابراً في العملية بالنسبة «للسلبيين» المسلمين والزعماء السوريين، ولا بشارة الخوري كان كذلك مع «السلبيين» المسيحيين. كلاهما روّج للاتفاق، وعمل في سبيل انجاحه. الا انه يمكن القول انه في حين كان من الممكن ان تبرز قيادات مارونية اخرى مؤيدة لخط بشارة الخوري وقادرة على المضي في الخيار الميثاقي ـ الاستقلالي عينه، كان بالمقابل من الصعب بروز قيادة سنية من داخل صفوف «الوحدويين» قادرة على المضي في خط رياض الصلح على المستويين الداخلي والخارجي، وتحديداً السوري ولعل الانجازات الأهم لرُكني الاستقلال ولسواهما من رجالات الاستقلال، تحققت بعد نيل الاستقلال، لا سيما في الاربعينات، وليس فقط خلال مرحلة صنع الاستقلال عام ١٩٤٣.

فحسب بعض المصادر فقد كان رياض الصلح المسلم اللبناني الرائد الذي دعا الى «لبننة المسلمين» مقابل «تعريب المسيحيين». وكان رياض الصلح خلال اجتماعه بالقادة السوريين يسعى الى اقناعهم بالتخلي عن المطالبة «بالأقضية الأربعة»، مبرراً هذا الموقف بالقول: «الضرر في ان يكون عدد الدول العربية ستاً بدلاً من اربع؟ وان المسيحيين في لبنان وسوريا لا يفرقون بسهولة بين الاسلام والعروبة. وهذا ما يتيح للاستعمار الغربي فرصة استغلال مخاوفهم واستخدامها لتهديد العالم العربي. ولذلك فانه من الافضل، لقطع الطريق على مناورات الاستعمار، ان يكون هنالك دولة لبنانية عربية تكرّس الفكرة بأن العروبة لا تعني الاسلام»... وذهب رياض الصلح الى ابعد من ذلك مقترحاً ان يكون لبنان ذا طابع مسيحي «لكي يشعر كل مسيحي انه يستطيع اللجوء والعيش في لبنان»[٨٩]. اما الزعيم السوري خالد

العظم فنقل عن رياض الصلح انه في معرض اقناعه القادة السوريين بإبقاء الاقضية الاربعة مضمومة الى لبنان الكبير كان تبريره أن تلك الاقضية ذات الأكثرية الاسلامية تساعد على حفظ التوازن الطائفي في البلد فلا يعود المسيحيين يشكلون أكثرية كبيرة[٩٠].

على المنوال اياه كان على بشارة الخوري ان يقنع المسيحيين بفائدة موقفه المنفتح على العرب وبأهمية هذا الموقف. ومع أن مهمته لاقت تسهيلاً نتيجة موقف البطريرك الماروني والدعم الآتي من قيادات مسيحية نافذة[٩١]، فقد تعرّض مع ذلك الى انتقاد لاذع من اميل اده ومناصريه. كان على الخوري ان يجانب انتقاد خصومه في الوقت الذي كان يسعى فيه الى الوصول الى اتفاق وطني اسلامي ـ مسيحي يكون مقبولاً من الطرفين.

لم يكن الميثاق الوطني وليد ساعته، كما قد يبدو للبعض، ذلك أن خلفيته قد أعدّ العمل لها قبل وصول الصلح والخوري الى الاتفاق صيف ١٩٤٣. لقد استنبط عمل وتنظيم في منتهى الدقة والتوازن لتوزيع المناصب السياسية على أسس طائفية، وهنا أيضاً لعبت المساعدة الخارجية دورها. التمثيل الطائفي في المجلس النيابي وزّع على أساس نسبة ستة الى خمسة (ستة للمسيحيين وخمسة للمسلمين). بناءً على هذه الصيغة اتخذ الميثاق الوطني شكله النهائي. والواقع ان هذا الترتيب الطائفي للوظائف الحكومية جاء نتيجة مداولات شملت قادةً لبنانيين ومصريين بالاضافة الى الجنرال البريطاني سبيرز والجنرال الفرنسي كاترو[٩٢].

أياً كان التزام اللبنانيين الحقيقي بالاستقلال أو بالميثاق، فبعد انتخاب بشارة الخوري رئيساً للجمهورية وتشكيل أول حكومة برئاسة رياض الصلح كان الأوان قد فات على اي تغيير في مجرى الاحداث. فبعد أن اعلن الجنرال كاترو استقلال لبنان وتلاه الاجتماع الوطني الشامل الذي تمّ في بكركي في شهر كانون الأول ١٩٤١ والذي ضمّ ممثلين عن كل الطوائف، كانت عملية التغيير قد بلغت نقطة اللارجوع[٩٣]. يومئذ أدرك الكثيرون من اللبنانيين أن البلد أصبح مستقلاً، وما هي الا بضع سنوات تنتهي بعدها الحرب ويصبح الاستقلال ناجزاً ونهائياً. في ذلك الاجتماع في بكركي «طالب البطريرك عريضة بتعابير لا تقبل الابهام او التأويل باستقلال لبنان الناجز والفعلي»[٩٤]. وكما أورد ادمون رباط: «كانت تلك هي المرة الأولى التي ارتفع فيها الصوت في لبنان عالياً وصريحاً ليصبغ ذلك

بوضوح لا تشوبه شائبة المطالبة بالاستقلال الناجز. ذلك كان صوت البطريرك الماروني، الناطق باسم مسيحيي الشرق أو على الأقل باسم اولئك الذين يجمعهم الايمان بروما والارتباط بفرنسا»[٩٥]. مطالب البطريرك، التي وردت في برنامج من ست نقاط، وقّعها عدد من الشخصيات الاسلامية والمسيحية[٩٦].

وهكذا وضعت آلية صنع الميثاق الوطني في مدار عملها: اجتماعات بشارة الخوري بالزعماء المصريين والسوريين في شباط ١٩٤٢، التدخل البريطاني المباشر، وانفتاح الصلح على فكرة لبنان المستقل المؤيد للعرب. على هذا، وبعد انهاء الانتداب في تشرين الثاني ٩٤٣، نال لبنان استقلاله السياسي، وفي العام ١٩٤٦ جَلَت عن لبنان آخر فرقة عسكرية فرنسية. جاء البيان الوزاري لحكومة رياض الصلح في السابع من تشرين الأول ١٩٤٣ بمثابة الاعلان الأول للميثاق الوطني. ففي ذلك الخطاب وردت للمرة الأولى الجملة الشهيرة «لبنان وطن ذو وجه عربي يستسيغ الخير النافع من حضارة الغرب»[٩٧]. كذلك فقد وردت في خطابات عديدة للرئيس الخوري عبارات موازية تنادي بسياسة «لا للشرق، ولا للغرب»، في معرض دعوته الى اقامة «علاقات خاصة» مع العالم العربي[٩٨].

لقد تحول حلف الخوري ـ الصلح الى ركن الزاوية في تكوين نخبة جديدة من زعماء الطوائف يجمعها العمل بسياسة الحد الادنى من القاسم المشترك حيال لبنان ما بعد ١٩٤٣. كذلك اطلق هذا الحلف شراكة مارونية ـ سنية جديدة على مستوى الحكم.

٥ ـ الميثاق الوطني في ميزان التفسير والتطبيق (١٩٤٣ ـ ١٩٥٨)

في ظل الظروف الداخلية والاقليمية السائدة في تلك الحقبة من الزمن ما كان الزعماء اللبنانيون ليحصلوا على «عرض افضل» مما جاء به الميثاق الوطني. فاذا كان للبنان أن ينال استقلاله فقد كان أمام هذا الخيار الوحيد. طبعاً، لا الشكوك انتهت ولا سادَ الاطمئنان، ولعل التساؤلات التالية تعكس ذلك بوضوح: اذا كان انشاء لبنان الكبير عام ١٩٢٠ قد شكل قمة الانهزام بالنسبة للمسلمين السنة، كما قالت نجلا عطية[٩٩]، فهل يكون لبنان الموجّه عربياً، ولكن المستقل، انتصاراً لهم او نصف انتصار؟ اذا كان الجواب ايجاباً فهل يكون انهاء الانتداب الفرنسي ونيل الاستقلال انتصاراً لآمال المسيحيين الوطنية؟ وبكلام آخر، من وجد في الميثاق

الوطني عام ١٩٤٣ انتصاراً له ومن رأى فيه هزيمته؟ وهل جاء الميثاق ناتجاً لعملية مساومة شاركت فيها نخبة من البراغماتيين بديل أن يكون اتفاقاً يستجيب لطموحات الشعب وتوجهاته؟

ان يكون زعماء الطوائف مستعدين للوصول الى المساومة على اتفاق غامض لا يعني أن اتفاقاً كهذا يضمن موافقة الشعب المفروض نظرياً أنهم يمثلونه. لكن هذا الأمر لم يتفرد به لبنان، اذ في فترة سابقة من هذا القرن جاء الانتقال من «الوطنية العثمانية» الى القومية العربية ناتجاً لخصومات بين النخبة شبيهة بما شهده لبنان حيث كان دور الجماهير فيها ضئيلاً جداً[١٠٠].

الى حد ما، كانت القومية العربية قائمة على صيغة النفي المضاعف (Double négation) الشبيهة بصيغة الميثاق الوطني. فشعار: «لا للعثمانيين ولا للفرنسيين» في تعابير حركة القومية العربية الناشئة كان مشابهاً لشعار الميثاق القائل: «لا للشرق ولا للغرب»، فالتلاقي على السلبية كان في صلب التوجهين. لكن على خلاف حركة القومية العربية، فقد عانى النفي المضاعف في حالة الميثاق عائقاً طائفياً. ولا ننسى فرقاً آخر جوهرياً، وهو فراغ الميثاق من الجاذبية الشعبية العقائدية ـ العاطفية التي زخرت بها القومية العربية.

قام الميثاق الوطني على افتراضين خاطئين: افتراض داخلي فحواه الاعتقاد أن تراضياً بين النخبة انما يعني وجود جذور للدعم الشعبي. الافتراض الثاني خارجي، يشكل استطراداً لافتراض آخر يقول ان ميزان القوى في المنطقة لن يتغير، أي أنه سيعكس باستمرار قيم العروبيين المحافظين المؤيدين للغرب، كما كانت عليه الحال في الاربعينات. لقد برهنت الاحداث المتوالية بعد الاستقلال عدم صوابية هذين الافتراضين وكيف انهما كانا في أساس النزاعات في لبنان، سواء عام ١٩٥٨ أو في السبعينات. كذلك فان افتراضات خاطئة مشابهة كانت في أساس بعض النزاعات السياسية داخل بعض الدول العربية وفيما بينها.

واذا كانت بيروت قد شهدت توجهاً قصير النفس باتجاه الوحدة الوطنية عام ١٩٤٣ تمحور حول الكتائب والنجادة[١٠١]، فإن أكثرية اللبنانيين قد بقي غير معني بتلك السياسة البيروتية. حتى ان الحملات الانتخابية النيابية التي سبقت اعلان الاستقلال ببضعة أشهر لم تركز بشكل مباشر على أي من المسائل التي شكلت اساساً لتفاهم الخوري ـ الصلح. على العكس من ذلك، فقد كانت المسائل المطروحة في تلك

الحملات اموراً محلية ضيّقة، فئوية الطابع والمضمون. لقد عبّر الناس في تلك الانتخابات عن دعمهم لاولئك الزعماء الذين كان الناخبون يأملون أن يرعوا شؤونهم المحلية ومصالحهم الطائفية.

بالنسبة للمسيحيين تمحورت انتخابات ١٩٤٣ النيابية حول أقطاب الخصومة السياسية التقليدية الموجودة في جبل لبنان. اما عند المسلمين فلم ينجح الناجحون بتأثير من موقفهم حيال الحركة العربية بقدر ما نجحوا نتيجة نفوذهم وشرعية زعامتهم المحلية في دوائرهم الانتخابية. هذه المقولة كانت أكثر ما تكون انطباقاً على الطائفتين الشيعية والدرزية. زعماء الشيعة مثل أحمد الأسعد وصبري حماده أو الدروز مثل مجيد ارسلان ورشيد جنبلاط، لم ينتخبوا لأنهم عرفوا بتأييدهم للحركة العربية في سوريا بل لأنهم كانوا زعماء أقوياء ذوي جذور في مناطقهم تدعمهم قاعدة شعبية واسعة.

كان واضحاً في انتخابات ١٩٤٣ أن الفرنسيين دعموا اميل اده، بينما أيد البريطانيون بشارة الخوري. لكن الناخب العادي لم يكن ليأبه كثيراً لسياسة بريطانيا أو فرنسا في المنطقة. وحدها انتخابات جبل لبنان وحملاتها عكست التنافس القوي بين الطامحين الرئيسيين المارونيين. إلا أنه ليس أكيداً أن الأكثرية أيّدت إده خوفاً من ان «يعرّب» بشارة الخوري لبنان، ولا اكيداً أن الذين أيدوا الخوري كانوا يعربون عن دعم سياسته العربية. أضف الى ذلك أن اده والخوري كليهما اعتمدوا على وجهاء محليين في جبل لبنان للحصول على الدعم الشعبي خصوصاً خارج دائرتيهما الانتخابيتين وبين الناخبين الموارنة[١٠٢].

بعد الاستقلال جاءت ردود الفعل على التطورات الاقليمية التي أثّرت مباشرة في الميثاق الوطني مؤشراً عكس الآمال الحقيقية للشعب. فقد أثار توقيع بروتوكول الاسكندرية عام ١٩٤٤، الذي انشئت بموجبه جامعة الدول العربية بعد سنة، رد فعل سلبياً لدى المسيحيين. هذه الاتفاقية رأى فيها البعض خطوة أولى نحو الوحدة العربية وبالتالي نقيضاً لسيادة لبنان السياسية التي جسدّها الميثاق الوطني[١٠٣]. لم تهدأ عاصفة الشكوك هذه الا بعد اعتراف ممثلي الدول العربية بأن السياسة الخارجية لكل من الدول الست الموقعة لن تُملى بالضرورة من قبل الجامعة العربية[١٠٤].

من المهم التذكير بأن لبنان، مثله مثل الدول الأعضاء الأخرى، قد حاز بانتمائه الى جامعة الدول العربية اعترافاً عربياً بكيانه المستقل. وفي الحقيقة فقد ساهم انشاء

هذه المنظمة الاقليمية في منح الكيانات السياسية الحديثة العهد شرعية سياسية وقانونية كانت بحاجة اليها، وخصوصاً منها تلك الكيانات التي كانت تخشى شهية الإتباع عند جيرانها. تكوين هيئة سياسية كجامعة الدول العربية، التي اعترفت بالوضع المستقل للدول الأعضاء بها، كان في الواقع بديلاً مقبولاً أكثر من أية صيغة وحدوية أخرى مثل «سوريا الكبرى» أو «الهلال الخصيب» مطلب الهاشميين آنذاك[١٠٥].

الى كل ذلك، واجهت الوحدة الوطنية اللبنانية تحديات كان مصدرها خارجياً. في البداية بقيت مسألة الانسحاب العسكري الفرنسي من لبنان موضوعاً معلقاً، وهي المسألة التي شكلت امتحاناً آخر لمدى استعداد المسيحيين للالتزام بتوجّه الميثاق «الحيادي» حيال السياسة الخارجية. لقد واجهت مطالبة حكومة باريس بتوقيع معاهدة عسكرية مع لبنان رفضاً قاطعاً من قبل الرئيس الخوري الذي أعلن بوضوح أن فرنسا لن تكون لها ميزات خاصة في لبنان المستقل، وان المصالح الفرنسية لن تكون مختلفة عن مصالح الدول الأخرى التي تربطها بلبنان علاقات دبلوماسية. وهكذا بعد سنتين من المفاوضات المضنية مع الفرنسيين والبريطانيين ولاحقاً مع الأميركيين، تم الوصول الى اتفاق في آذار ١٩٤٦ جلت بموجبه آخر الوحدات الفرنسية عن لبنان في نهاية تلك السنة[١٠٦]. ولقد كان لوزير الخارجية حميد فرنجية دور محوري في انجاز المفاوضات التي أدت الى الجلاء.

اذا استثنينا بعض الخلافات السياسية المرتبطة بآلية الحكم وبمواقع السلطة بين الخوري والصلح بعد ١٩٤٣، فقد شكل رجلا الدولة الفريق الثنائي الأمثل الذي كان لبنان بحاجة إليه خلال المرحلة الدقيقة التي تلت اعلان الاستقلال. في مصاعب الأزمات كان الخوري ناطقاً معتدلاً باسم لبنان «المسيحي» في الأوساط العربية والاسلامية، بينما كان الصلح الممثل الأكثر صدقية لموقع المسلمين اللبنانيين في العالم العربي. لم يكن بشارة الخوري أو رياض الصلح ليترددا في مجابهة منتقديهما وفي المدافعة عن صيغة ١٩٤٣ في إطار الميثاق الوطني. وقد أحرز التنسيق والتعاون بينهما[١٠٧] مزيداً من القوة حين تجاوز الميثاق الوطني امتحاناً جديداً له عام ١٩٥٠.

تمثل ذلك الامتحان بدعم رياض الصلح الغاء «مجلس المصالح المشتركة» (Conseil des intérêts communs) السوري - اللبناني الذي كان قد انشىء قبل ست سنوات[١٠٨]. تماماً كما أدى موقف الرئيس الخوري تجاه أزمة سابقة الى انهاء

الوجود العسكري الفرنسي، كذلك أدت وقفة الرئيس الصلح الصلبة في وجه الحكومة السورية، وعلى الأخص خالد العظم، اضافة الى عدد من وجهاء السنة اللبنانيين المؤيدين لسوريا، الى الانفصال الاقتصادي عن سوريا عام ١٩٥٠[١٠٩].

في تلك السنة كان كل من البلدين قد قطع مسافة طويلة نحو تبنّي خط شديد الاختلاف عن خط البلد الآخر في المجال الاقتصادي. صحيح انّ المشكلات الخارجية التي واجهت الميثاق الوطني قد عولجت بسهولة نسبية، لكن الصحيح ايضاً أن أصواتاً معارضة من الداخل بقيت مسموعة، وفي مقدمها صوت عبد الحميد كرامي الذي حمل راية المواقف الأكثر تشدداً بين زعماء المسلمين. حتى العام ١٩٥٢ استمر بعض السياسيين المسلمين يدعون الى الوحدة الاقتصادية مع سوريا[١١٠]. نشير في هذا السياق الى ان خيار الانضمام الى سوريا، بقي الهاجس الأكبر لدى أولئك القادة السنّة الذين خيّبتهم أوضاع لبنان ما بعد الاستقلال. هذه الأجواء والمواقف عادت الى الظهور باشكال وظروف مختلفة خلال أزمة ١٩٥٨.

الواقع ان «تخلّي» سوريا عن طرحها العروبي الوحدوي وبالتالي عن الزعماء اللبنانيين السنة، يوم قبلت توقيع معاهدة مع فرنسا عام ١٩٣٦، هو الذي ترك أولئك الزعماء أمام حل لا خيار لهم فيه، ألا وهو الرضوخ لأمر واقع وجود دولة لبنان الكبير[١١١]. من هنا فان سوريا عندما كانت تبدي رغبة في «استعادة» المناطق المنفصلة، كانت تجد آذاناً صاغية في لبنان. وفي موازاة المطالبة السنية بالوحدة مع سوريا أو الوحدة العربية او الاثنتين معاً، كانت مطالبة مارونية بسياسة عربية معتدلة، أو حتى بكيان ذي حكم ذاتي خارج السيطرة العربية الاسلامية كالفترة السابقة لـ ١٩٢٠. لكن مطالبة كهذه عكست توجهات القيادات المختلفة والمتضاربة، إلا أنها لم يكن لها تأثيرها المباشر والعميق في الناس. ولقد كانت تصريحات مطران بيروت للموارنة أغناطيوس مبارك ونشاطاته أكبر مصدر لاثارة الخلافات والمحاورات الحامية. كان المطران مبارك من أوائل الذين انتقدوا الفرنسيين، وكان أيضاً من مؤيدي فكرة انشاء وطن قومي مسيحي في لبنان. وقد فجرت مواقفه في هذا الصدد نقاشات حادة. في العام ١٩٤٧ بلغ حد اعلان الثورة على الحكومة اللبنانية ولكن كبار زعماء الموارنة شجبوا ذلك كما شجبه البطريرك الماروني[١١٢].

أما الأكثر زعزعة لعملية بناء الوحدة الوطنية فكان الأحداث الناتجة من تطورات اقليمية لم يكن للبنان أي تأثير فيها ولا أية يد في حركيتها. كانت التغيرات في

ميزان القوى الاقليمية تترك في «الشارع» الاسلامي ارتجاجات قوية تؤثر بدورها في صيغ تفسير الميثاق الوطني وسبل تطبيقه. صحيح ان مشاركة لبنان في الحرب العربية ـ الاسرائيلية الأولى عام ١٩٤٨ لاقت توافقاً وطنياً وظهرت كمثل آخر على الوحدة الداخلية، لكن أحداثاً اقليمية لاحقة فتحت شقاً عميقاً في الرأي العام. هذه الأحداث، التي بدأت بانشاء احلاف الدفاع العسكرية، أجبرت الحكومة على انتهاج سياسات كان من شأنها ان تزيد الخلافات الداخلية[١١٣]. ففي حين رفضت الحكومة اللبنانية الاحلاف الدفاعية الأولى التي حركتها بريطانيا بدعم اميركي، فقد أثار بعض التحالفات الاقليمية اللاحقة غضب الجيل الجديد من القيادات الراديكالية العربية. هذا الجيل من الضباط والسياسيين عارض الاحلاف الغربية وسعى فيما بعد، بقيادة جمال عبد الناصر، الى انتهاج خط سياسي محايد، أقله على المستوى النظري بين الغرب والشرق.

لم يكن مفاجئاً آنذاك ان يزيد اتفاق دفاعي مثل حلف بغداد عام ١٩٥٥ شقة الخلاف بين دول العالم العربي. ففي منتصف الخمسينات كانت الأنظمة العربية منقسمة الى معسكرين: معسكر بقيادة العراق غربي التوجه، ومعسكر «مناهض للامبريالية» بقيادة مصر عبد الناصر. وهذا الانقسام كان لا بد ان يؤثر في اشكال التحالفات السياسية في النظام الاقليمي من جهة وفي السياسة اللبنانية ببعديها الداخلي والخارجي من جهة ثانية.

ولكن قبل تحليل التأثير لسياسة التجاذب العربية بعد بروز الناصرية في تفسير الميثاق الوطني وتطبيقه، لا بد من الإشارة الى أن السياسة اللبنانية الداخلية لم تكن تتغير مع كل تغيّر في ميزان القوى الاقليمية. الواقع انه قبل حرب السويس عام ١٩٥٦ وتعاظم نفوذ الرئيس المصري عبد الناصر، لم تكن الأحداث الاقليمية مثل حرب ١٩٤٨ والانقلابات العسكرية السورية المتتالية منذ عام ١٩٤٩، تترك اثراً ذا شأن في استقرار لبنان وتوازناته الطائفية. ولقد تميزت مواقف السلطات اللبنانية من الأنظمة العسكرية السورية منذ اواخر الاربعينات بالحذر، وهو ما يفسّر الى حد ما كون اولئك الضباط الذين انتزعوا السلطة في دمشق لم يتحولوا بين ليلة وضحاها الى ابطال العروبة في اعين القيادات الاسلامية في لبنان. أضف الى ذلك ان الوقت لم يكن كافياً لبناء علاقة طويلة المدى بين الحكام الجدد في سوريا وبين القيادات الاسلامية في لبنان، ذلك ان عمر انظمتهم لم يطل حتى يسمح لهم بتثبيت اقدامهم داخل سوريا، وكم بالحري للتحرك باتجاه لبنان.

لكن الحال لم تكن كذلك في مرحلة صعود الناصرية، خصوصاً في النصف الثاني من الخمسينات. الواقع انه لم يسبق ان تجمعت رموز القيادة العربية وهالتها في شخص كما تجمعت في شخص عبد الناصر. توجّه شعبي مباشر، شخصية عملاقة لافتة، خطاب زاخر بالكلمات النارية، وفوق كل ذلك هالة أضفاها عليه «الانتصار» على «الامبريالية الغربية» في حرب السويس: ماذا يحتاج بعد ليكون الزعيم الشعبي العربي غير المنازع؟ لقد كان من الطبيعي أن تستقطب سياسة عبد الناصر تأييداً غير محدود من «الشارع» اللبناني الاسلامي بصرف النظر عن درجة ميل سياسة كميل شمعون الى المعسكر العربي المؤيد للغرب، وبصرف النظر عن المعنى الذي أصبح يعطى للميثاق الوطني. لا شك طبعاً ان الرئيس اللبناني لو اختار موقفاً أقل تصلباً في مواجهة عبد الناصر، ولو كان له من الزعماء اللبنانين مسلمين ومسيحيين قدر أكبر من الدعم، لربما استطاع احتواء عاصفة ١٩٥٨ بنجاح أكبر، أو ربما بضرر أقل.

لكن كميل شمعون الذي كان طامحاً بتجديد ولايته، كانت له خصومات سياسية كثيرة في البلد، خصوصاً بين بعض الذين خسروا مقاعدهم في انتخابات ١٩٥٧، حيث كان له دور في هزيمة عدد من كبار الزعماء من جميع الطوائف. من المصاعب التي واجهها أيضاً كان التعامل مع ظاهرة الناصرية التي لا سابق لها في السياسة العربية.

كانت الناصرية في لبنان فوق امكان الانهزام في الخمسينات. قدرة شمعون على منع تحريك «الشارع» الاسلامي في البلاد لم تكن أكبر من قدرة أي زعيم عربي على الوقوف في وجه الموجة الناصرية العارمة في البلاد العربية الأخرى[١١٤]. قبل الانتكاسات التي أصابت عبد الناصر، أولاً في اليمن ثم في حرب ١٩٦٧، لم يكن في وسع زعيم عربي، أياً كان، الصمود في وجه الموجة الناصرية، فكيف برئيس ماروني في بلد منقسم على ذاته كلبنان وبسلاح لا يعدو كونه اتفاقاً غير مكتوب قابلاً للأخذ والرد كالميثاق الوطني؟ كميل شمعون كان أمام خيارين: خيار الانضمام الى المحور العراقي ـ الاردني (وفيما بعد السعودي) الموالي للغرب، او الالتحاق بسياسة عبد لناصر المناهضة للغرب والساعية الى وحدة عربية. وهذا الخيار الأخير يعني ضرورة الانضمام الى الجمهورية العربية المتحدة بقيادة عبد الناصر. وقد أعلنت الوحدة بين القاهرة ودمشق عام ١٩٥٨ لتنهار بعد ثلاث سنوات من ولادتها.

عندما حاول الرئيس اللبناني في منتصف الخمسينات خلق تيار وسط بين المعسكرين عبر التوسط بينهما، شجبت القيادات الاسلامية النافذة نهجه ذاك ودعت الى اتباع سياسة مؤيدة لعبد الناصر عربياً ودولياً. ولقد حاول كميل شمعون اتباع سياسة متوازنة في بادىء الأمر غير معادية للمعسكر العربي الموالي للغرب والمدعوم منه بقيادة العراق، الا انها كانت متحفّظة في تأييدها للخط الناصري وغير معادية له. وفي هذا التوجه عدم خروج عن سياسة الاعتدال اللبناني في محيطه العربي، كما نص عليها الميثاق الوطني.

لكن موقف الاعتدال هذا لم يكن من الممكن الحفاظ عليه وتحويله الى ثابتة في سياسة لبنان العربية بعد التحولات السياسية الكبيرة التي طرأت على الساحة العربية وعلى العلاقات العربية ـ الغربية في النصف الثاني من الخمسينات، وتحديداً بعد حرب السويس. عندها أصبح لبنان أمام احد خيارين، فاما اتباع سياسة التأييد غير المشروط للخط الناصري، كما فعلت سوريا مثلاً، أو المضي في سياسة معاكسة مؤيدة للخط الغربي وتحديداً الأميركي، خصوصاً بعد اعلان «مبدأ ايزنهاور» عام ١٩٥٧، كما فعل الاردن والعراق. موقف الوسط أو ربما موقف «الحياد» بين التوجهين لم يعد ممكناً بعد ١٩٥٦ ـ ١٩٥٧ ليس فقط في لبنان بل في أية دول عربية أخرى، حيث انتقل الصراع الغربي ـ العربي من جهة وصراع الحرب الباردة من جهة ثانية الى داخل أنظمة الحكم العربية.

غير ان ردات الفعل العربية اختلفت بين بلد وآخر. ففي لبنان اتخذ التباين السياسي طابعاً طائفياً، على الرغم من وجود تيار ثالث «محايد» له مؤيدوه من مسيحيين ومسلمين، ولقد تمحور حول خطين: خط كميل شمعون «المسيحي» المعارض للناصرية ولمشروع الوحدة مع سوريا ومصر، وخط اسلامي مؤيد للناصرية وداع الى الوحدة. اما في دول عربية أخرى فالنزاع اتخذ طابعاً سياسياً ـ ايديولوجياً بين تيار مؤيد للسياسة الناصرية وآخر معارض لها. وهذا ما حصل في الاردن والعراق، وفي مرحلة لاحقة في المملكة العربية السعودية التي ما ان بدأت تشعر بالخطر الناصري حتى تقربت من اعدائها التاريخيين، اي الهاشميين في الاردن والعراق (قبل عام ١٩٥٨).

حقيقة الامر ان النزاع عام ١٩٥٨ تمحور حول اي من «الوجوه» العربية سيكون للبنان في ظل احتدام الصراع المتعدد الأوجه في المنطقة. ولمن يحتكم في حال تعددت واختلفت قراءات اللبنانيين حول «الوجه» الأنسب للبنان من جهة وللعرب

من جهة ثانية. والسؤال المطروح هل ان ما ينادي به التيار العربي الأكثر راديكالية هو دائماً طريق الصواب؟ وفي حال فشل هذا التوجه أو ذاك فمن سيقوّم الاعوجاج في لبنان بعد حصول الخلل؟ والمشكلة تزداد تعقيداً في لبنان نظراً لغياب المحاور المسلم مع التيار الشعبي العربي الجامح، كما كانت عليه الحال في أزمة ١٩٥٨. فبغياب التوازن السياسي ـ الطائفي المطلوب في أوقات الأزمات الاقليمية الحادة تتعطل آلية الحكم ويقع الخلاف.

الواقع ان نظرة مدققة لاشكال التوازنات القائمة في أواخر الخمسينات تبيّن ان سياسة شمعون المؤيدة للمعسكر الغربي لم تختلف في خطوطها العريضة عن تلك التي تبناها الخوري والصلح في الأربعينات، عندما أقاما تعاوناً وثيقاً مع البريطانيين، بل أكثر من ذلك عندما تعاملا مع الجيل الأول من العروبيين الذي ضمّ زعماء مثل رئيس الوزراء العراقي نوري السعيد وسواه من القيادات العربية في سوريا. حتى شمعون بالذات كان معروفاً بالدفاع عن الحقوق العربية، وخصوصاً عن القضية الفلسطينية في المحافل الدولية وفي عواصم الغرب.

لكن عروبة كميل شمعون ونوري السعيد وسامي الصلح (ورياض الصلح لو أطال الله عمره في أواخر الخمسينات) تحولت في الخمسينات ضرباً من الخيانة بالمقارنة مع عروبة رجال مثل عبد الناصر وحكام سوريا العسكريين. يقول كمال الصليبي في هذا الصدد: «النهج السياسي القديم في لبنان الذي وَجَدَ له في مصر الملك فاروق وسوريا القوتلي رجالات دولة فهموه وأدركوا مغزاه كان قد أصبح خارج النغمة المألوفة بعد تغيّر النموذج السياسي في الشرق الأوسط. كان عبثاً ان نتوقع من شخص كعبد الناصر ان يفهم رجلاً كسامي الصلح، او ان يفهم رجلٌ كالسرّاج شخصاً مثل شمعون»[١١٥].

في ظل زعامة عبد الناصر لم تعد المصالح القومية للعرب تنسجم مع أي موالٍ للغرب في السياسة الشرق ـ أوسطية مهما كان شكله أو محتواه. كذلك لم تعد النخبة السياسية العربية فريقاً متجانساً يجمعه حدّ من الانسجام وتربط أقطابه خلفية اجتماعية وسياسية متشابهة. لا يقل عن هذا العامل أهمية كون الجماهير العربية في الخمسينات غيرها في الحقبة السابقة. فقد تغيرت على المستويات الاجتماعية والثقافية والعقائدية وأخذت تربط العروبة بكتلة دول عدم الانحياز والحركات الثورية في العالم الثالث التي رمت الى تحرير «الأمة العربية» من مخلّفات الاستعمار الغربي. لقد دوزن الرأي العام العربي سمعه وبصره واحساسه على

الخطاب السياسي القومي الناصري بحيث لم تحرّك خطاباته الشعوب العربية فحسب، وانما كانت تفتح جبهات حرب جديدة بين القوى السياسية المتنازعة في كل بلد عربي وبين نظام عربي وآخر.

لم يكن لبنان طبعاً خارج هذه الدوامة. وفي حين كان على عبد الناصر أن يخوض في بعض البلدان العربية معارك صعبة مع خصوم أقوياء كما في الاردن والسعودية، فقد انفتحت له الساحة الاسلامية في لبنان ولم يصادف فيها خصماً ذا شأن. ان خصومة كهذه كانت تشكل تحدياً فوق طاقة أي من زعماء لبنان المسلمين، اذ لم يكن بينهم من كان له قدر من الشرعية الشعبية والقوة السياسية المستقلة يمكنه معها الوقوف في وجه عبد الناصر دون ان يهدد زعامته، ودون أن يغامر في رصيده الشعبي والسياسي.

الزعماء السنة كانوا بأكثريتهم الساحقة موالين للخط الناصري. ولو انّ سامي الصلح، الذي خرج عن الإجماع السياسي السني العام (كما خرج من قبل كاظم الصلح ولو في ظروف داخلية وإقليمية مختلفة)، لم يملك من الإرادة والشجاعة ما يكفي لتولي منصب رئاسة الحكومة في الأيام الأشد صعوبة من أزمة ١٩٥٨، لكانت الاحداث من دون ريب أخذت لها منحىً مختلفاً، والأرجح ان الأزمة ما كانت لتنتهي الى النتيجة التي كانت. ذلك الموقف كلّف سامي الصلح غالياً، فالمقاطعة الاسلامية السنية له تحولت الى هاجس لم يبارح ذهن أي زعيم سني تولى رئاسة الحكومة منذ ١٩٥٨[١١٦].

منذ النصف الثاني من الخمسينات كان المسرح السياسي العربي عرضة لتحول جذري لم يكن ممكناً معه عزل لبنان عما نتج منه من عوامل عدم الاستقرار. فحتى لو افترضنا ان القيادات المسيحية أبدت استعداداً لسلوك اي اتجاه شعبي عربي، يبقى السؤال الملحّ: اين يرسم الحد بين الالتزام بشعبية لا تخضع لأية ضوابط وبين الدرجة الدنيا التي لا بد منها من سيادة الدولة؟ إلام تراها تؤدي أوضاع كهذه؟ إلى وحدة مع سوريا المفتقرة هي نفسها إلى الاستقرار والعاجزة هي نفسها عن الاتفاق على خيار قومي، أو إلى وحدة عشوائية كالعديدات منها التي تركت العالم العربي أكثر تفسّخاً منه في أي وقت سبق هبوب تلك الموجات الوحدوية العاصفة؟ ولو أن اللبنانيين أصبحوا ناصريين أو بعثيين أو تبنّوا أي مسلك آخر من مسالك العروبة لكان أجهز على ما تبقى من الميثاق الوطني، وهو القائم أصلاً على الاعتدال وعلى مراعاة التوازنات الطائفية الدقيقة.

هذه الأسئلة توضح اشكالية الميثاق الوطني بالنسبة لما يحدده من سياسة خارجية للبنان موالية للغرب، وارتباط هكذا سياسة بتغيّر سياسات المحاور العربية فيما بينها من جهة، وبالسياسة الخارجية لنظام عربي سلطوي من جهة ثانية. هنا نلاحظ أنه كلما تعذّر بروز قيادات اسلامية قادرة ومستعدة لتبنّي خط لبناني معتدل من العروبة، ملتزم بمضمون روحية الميثاق الوطني، كما برز في الاربعينات، يصبح البلد معرّضاً للاهتزاز العميق.

حرب العام ١٩٤٨ مثلاً بين العرب واسرائيل لم تسبب أزمة داخلية لأن العرب كانوا متفقين بالنسبة للحرب وكانوا ضد إنشاء دولة يهودية في فلسطين. من هنا فان الحكم اللبناني بجناحيه المسيحي والمسلم لم يواجه معضلة الخيار بين سياسة تناصر هذا النظام العربي أو ذاك. وهكذا دخل لبنان الحرب ضد إسرائيل وحاز قراره إجماعاً داعماً من المسيحيين والمسلمين[١١٧]. لكن عندما أدّت التغيرات الإقليمية الى تغيير عميق في طبيعة التحالفات داخل العالم العربي، أصبح البعد الخارجي للميثاق الوطني مصدراً للخلافات والنزاع. في حين لم تغيّر التطورات الإقليمية التفسير المسيحي الإجمالي للبعد العربي للميثاق الوطني، فان تلك التطورات خلقت شقاً بين المسلمين اللبنانيين كان من شأنه أن يعكس التفسّخ الايديولوجي في العالم العربي.

في مستهل الخمسينات وقفت القيادات السنية، وفي مقدمها رياض الصلح، إلى جانب الانفصال الاقتصادي عن سوريا. وكان بين الأسباب أن سوريا المنهوكة بالانقلابات العسكرية المتوالية لم تعد مثلاً يحتذى من قبل القوميين العرب المعتدلين. لكن بعد اغتيال رياض الصلح عام ١٩٥١، وبعد صعود نجم عبد الناصر في عالم عربي يتزايد فيه الاتجاه الراديكالي أصبح تحصين لبنان ضد سياسة عدم الاستقرار الإقليمية أمراً بالغ الصعوبة.

لقد ضعف الدور السني في سياسة لبنان العربية ليس نتيجة غياب قيادات ذات وزن إقليمي فقط من عيار رياض الصلح، ولكن أيضاً لأن الجيل التالي من الزعماء السنة مثل صائب سلام ورشيد كرامي، وجدا في الناصرية فرصة مؤاتية لإثبات رصيدهما العربي وتثبيت زعامتهما المحلية[١١٨]. لم يكونا لا قادرين ولا مستعدين لضبط الانجراف مع التيار الناصري الشعبي ضمن حدود يمكن أن يتحمّلها النظام اللبناني بتوازناته الطائفية.

هذا الأمر عكس مشكلة اعمق: المعضلة السنية في لبنان ما بعد ١٩٤٣ الذي لم

يعرف زعيماً سنياً قادراً على منافسة أولئك الزعماء العرب الذين استطاعوا أن يحركوا الشارع الإسلامي وأن يكتسبوا نفوذاً سياسياً واسعاً فاق في بعض الأحيان نفوذ الزعماء الأقطاب اللبنانيين. وهنا لا بد أن نتساءل، ولو نظرياً، ماذا كان فعل مثلاً رياض الصلح، زعيم العرب والعروبة في الثلاثينات والأربعينات، لمواجهة المتغيرات التي طرأت في الخمسينات أو تلك التي جاءت في العقود اللاحقة؟ كيف كان تعامل الصلح مع التيار الناصري في الخمسينات إن على مستوى السياسة الداخلية اللبنانية أو على مستوى السياسة الإقليمية المتغيرة، وكيف كان سيوفق بين «وجه لبنان العربي» زمن الاستقلال والاعتدال العربي في الأربعينات، «ووجهه العربي» زمن الراديكالية العربية في الخمسينات؟

في هذا السياق نأتي الى عنصر عدم الاستقرار الذي يضرب في صلب الموضوع الخارجي للميثاق كما نأتي إلى الافتراضات التي تصرفت على أساسها مختلف النخب السياسية في حقبة الاستقلال. من منظار مقارن نرى أن الاتفاق الذي توصّل إليه عام ١٩٤٣ الزعماء اللبنانيون كان مبنياً على الاعتقاد ان ميزان القوى في المنطقة لن يكون عرضة لتحولات عضوية وسريعة في أقل من عقد من السنوات، وخصوصاً التحولات التي تأتي بأوضاع تتناقض مع صلب سياسة التفاهم المتوازنة التي تشكل أساس السياسة الطائفية في لبنان. وبتعبير أشمل، فقد كان الافتراض انه في حين سيزداد النزاع العربي ـ الصهيوني في فلسطين حدة، فان العالم العربي سيكون منقسماً الى محورين أو ثلاثة (مصر، الهاشميون، سوريا)، إلا أنها ستبقى كلها مشاركة في موقف سياسي معتدل غير معادٍ للغرب.

لكن الذي حدث في الخمسينات جاء عكس ما كان سائداً في الأربعيات، والأرجح عكس ما كان معتقداً أنه سيحدث خلال العقد التالي. أولاً، حرب فلسطين أصابت الوحدة العربية بالتفتّت وانعدام الثقة. لقد أدت إلى تحوّل قطاعات كبيرة من المجتمعات العربية الى سياسية راديكالية، كما غيّرت إلى غير رجعة الموازين العسكرية والسياسية الاقليمية. ثانياً، النزاعات العربية في أواخر الخمسينات لم تؤدِ الى زعزعة أنظمة الحكم في المنطقة فقط بل ساهمت في تقويض أسس بعض الدول القائمة. خير مثال على فقدان الاستقرار هو تلك الارجوحة التي تقاذفت سوريا والعراق بين القومية السورية من جهة والناصرية والبعثية من جهة أخرى. مع ان هذه الانقسامات انعكست على الساحة السياسية اللبنانية فقد بقيت نسبياً قابلة للاحتواء.

فارق نوعي آخر، يميز فترة ما بعد عبد الناصر عن الاربعينات، ينبع من كون النخبة الحاكمة في العالم العربي قد تغير نسيجها. فبعد ان حلّ جيل العسكريين محل جيل القوميين العرب الاول الذي برز خلال مرحلة الانتداب، بقي لبنان على حاله تحكمه القيادات الوجيهة القديمة، وبذلك صُنّف لبنان في فئة الأنظمة «الرجعية» التي تقابلها فئة الأنظمة العربية «التقدمية». والمفارقة هنا أن الزعماء اللبنانيين المسلمين وقفوا مع أولئك القادة العرب الذين ثاروا ضد الطبقة السياسية التي ينتمي إليها زعماء لبنان. زعماء حزب الوفد في مصر مثلاً الذين ثار ضدهم عبد الناصر، وقيادات الكتلة الوطنية في سوريا كانت تجمعها بوجهاء السنّة اللبنانيين الخلفية السياسية والإجتماعية ذاتها.

علامة فارقة رابعة تميز الستينات والسبعينات غن الفترات السابقة تتعلق بالدرجة التي وصلت اليها الانقسامات والنزاعات في العالم العربي. فبالإضافة إلى النزاعات التي كانت قائمة والتي شملت الناصرية والبعثية وبنسبة أقل الشيوعية، جاءت حركة الثورة الفلسطينية في أواخر الستينات لتعمق الانقسامات في السياسة العربية ولتزيدها تعقيداً. لم يكن الميثاق الوطني يمتلك لا المعطيات المؤسسية ولا المرونة السياسية والأيديولوجية للتعاطي مع هذه النسبة من الانقسامات السياسية والأيديولوجية في السياسة العربية، خصوصاً بعد أن أصبحت متداخلة، وبشكل عضوي في السياسة الداخلية اللبنانية.

٦ ـ استنتاجات ومدلولات

لقد كتب الكثير عن الميثاق الوطني وأعطيت له تفسيرات متباينة لا بل متناقضة، بعضها بهدف التأكيد على إيجابياته، وبعضها الآخر لابراز سلبياته في الشكل كما في المضمون. فما من سياسي أو كاتب أو مؤرخ الا وكان له موقع من الجدل الدائر حول مضامين الميثاق سواء لجهة نصه أو روحه. وقد وجب رفع الميثاق، وهو الاتفاق غير المكتوب، الى مرتبة تلامس الأيديولوجيا في ظل عدم تبني الدولة اللبنانية أيديولوجية خاصة بها، كما هي الحال في معظم البلدان المجاورة، خصوصاً تلك التي لها علاقة مباشرة بولادة الميثاق ومن ثم بتفسيراته في العقود اللاحقة.

وكما أشرنا أعلاه، الميثاق الوطني كان وليد ظروف معينة، داخلية وخارجية،

ساهمت في تهيئة الأجواء للوصول الى اتفاق داخلي في المرحلة الزمنية الفاصلة في النصف الأول من الأربعينات. وهنا نتساءل، هل كان بالامكان حصول تلاقٍ وطني أو صيغة للتعايش الإسلامي ـ المسيحي شبيهة بالميثاق في مرحلة زمنية أخرى، مثلاً في أواخر الأربعينات أو أوائل الخمسينات؟ هل كان لميثاق ١٩٤٣ بمضمونه واعتباراته الوطنية والطائفية أن يتكرر في ظروف دولية وإقليمية أخرى، أي في إطار معادلة فرنسية ـ بريطانية مختلفة عن معادلة ١٩٤٣، أو في اطار معادلة عربية ـ غربية مختلفة عن تلك التي سادت في أوائل الأربعينات؟ ما كان سيكون مضمون أي اتفاق أو ميثاق داخلي بعد حرب ١٩٤٨ وقيام دولة اسرائيل، أو بعد الانقلابات العسكرية المتتالية في سوريا، او بعد مجيء عبد الناصر الى الحكم في مصر في أوائل الخمسينات؟

لا ريب أن الأوضاع الإقليمية والدولية التي سادت في النصف الثاني من الأربعينات اختلفت عن تلك التي طبعت مرحلة الاستقلال والميثاق في لبنان. وهذا ما كان سيؤثر مباشرة في طبيعة الوفاق الداخلي وعلى اشكال الترابط بين الشق الداخلي للتلاقي الطائفي وشقه الخارجي. غير ان هذا لا يعني ان الاستقلال ما كان ليتم لولا ظروف أوائل الأربعينات المؤاتية، بل يعني أن استقلال ١٩٤٣، بمقوماته الداخلية وعناصره الخارجية، كان يمكن أن يكون مختلفاً عن الاستقلال الذي تحقق عام ١٩٤٣. وما يصح في الاستقلال يصح أيضاً في الميثاق الوطني.

إلا أنه يمكن تحديد بعض الثوابت المرتبطة بميثاق ١٩٤٣ سواء لجهة مضمونه أو لجهة ارتباط المضمون بالظروف الداخلية والخارجية التي ساهمت في ايجاده. اولاً، ميزة الميثاق الوطني الأولى الاعتدال والواقعية. ارتكز التوافق الداخلي على الواقع المتاح بين الطوائف ان لجهة توزيع «الحصص» بين الطوائف أو لجهة عروبة لبنان المحصورة آنذاك في «الوجه». وخط الواقعية السياسية كان الخط الذي سلكه ركنا الميثاق بشارة الخوري ورياض الصلح، كل بطريقته وبحسب موقعه في دائرة نفوذه السياسية.

ثانياً، الميثاق الوطني، وطني في الشكل طائفي في المضمون، وهو تعبير عن التقاء الطوائف على المناداة بالوطنية الجامعة. ركائز الاتفاق الوطني هي ركائز طائفية، أي أنها تستمد وجودها وديمومتها من تلاقي الطوائف على أرضية وطنية، وليس العكس. من هنا أهمية الدور الماروني ـ السني في التلاقي الوطني عام

١٩٤٣. وهنا تكمن خصوصية الميثاق من حيث ارتكازه بشكل أساسي على الثنائية الطائفية في مرحلة الانتداب وكذلك في المراحل اللاحقة التي تلت الاستقلال. النزاع السياسي في دولة لبنان الكبير تمحور بشكل خاص حول المواقف المارونية والسنية المؤيدة أو الرافضة للكيان اللبناني الجديد. وهكذا كان لا بد أن يكون الفصل في هذه المسألة مارونياً ـ سنياً.

هذا طبعاً لا يستثني مشاركة الطوائف الأخرى في إنجاز الميثاق والاستقلال أكان ذلك خلال مرحلة الانتداب أم بعدها، انما يؤكد وجود عاملين أساسيين متحركين: المشروع السياسي الماروني لانشاء لبنان الكبير يقابله موقف سياسي سني رافض للمشروع، ومن ثم مؤيّد له في إطار الاستقلال وبتوجه عربي. الاتفاق السياسي في اطار الميثاق ما كان ليتم في الاربعينات لولا وجود الاطار الثنائي الطائفي الملائم له وبالشكل وبالتوقيت المناسبين.

ثالثاً، للميثاق الوطني، كما لأي ميثاق أو اتفاق بين طرفين، سقوف متحركة في الاتجاهين، صعوداً ونزولاً. وهذه السقوف تحدّد المعايير إلسياسية، الوطنية منها والطائفية، الداخلية كما الخارجية. فبالنسبة للفريق المسيحي، عروبة لبنان رسمت أطرها الأوضاع الإقليمية السائدة في الأربعينات. وبالنسبة للفريق المسلم، عروبة لبنان في وجهها العربي هي بداية مسيرة بهدف التقرب والتأقلم مع الوضع العربي العام بوجوهه المختلفة. أما البعد الخارجي الآخر للميثاق، اي بعده الغربي، فخرج عن دائرة التداول السياسي بعد الجلاء الفرنسي الكامل عام ١٩٤٦. من هنا يمكن القول إن أشكال ارتباط المسيحيين بعروبة الميثاق تختلف عن اشكال ارتباط المسلمين بالعروبة، ذلك أن وجه لبنان العربي شكّل للمسيحيين السقف الأعلى، بينما شكّل بالنسبة للمسلمين السقف الأدنى. والعروبة، كما هو معروف، في مرحلة ما بعد الاستقلال تمحورت حول سقوفها المتحركة، لا بل المتضاربة مع كل حركة في اتجاه الناصرية او البعثية او داخل الصف القومي الواحد.

رابعاً، معظم نخب الاستقلال دخلت السياسة في مرحلة الانتداب. ولقد تبوأت مراكز قيادية نتيجة التجاذب السياسي الداخلي (الطائفي) والخارجي (العربي) خلال مرحلتين انتقاليتين: الأولى امتدت من الحقبة العثمانية إلى الحقبة العربية، وذلك مباشرة بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى وانهيار السلطنة العثمانية، والثانية هي المرحلة الانتقالية من الانتداب الى الاستقلال. المراحل اللاحقة كانت ايضاً انتقالية، إلا أنها ترافقت مع بروز قيادات سياسية جديدة في بعض الدول العربية

تبنّت مواقع وطروحات سياسية وأيديولوجية مغايرة لتلك التي كانت من حقبة الانتداب في لبنان. وهذا ما أدّى لاحقاً، خصوصاً في الخمسينات، إلى إتساع الهوة بين القيادات السياسية اللبنانية والقيادات العربية الراديكالية سواء في سوريا أو في مصر.

خامساً، واقع التداخل لا بل التشابك بين أمرين هما عادة أمران منفصلان: الميثاق الوطني والاستقلال. فالأول يرتبط بأشكال العلاقات بين الطوائف داخل مؤسسات الدولة وخارجها، والثاني يرتبط بالسيادة الوطنية، بصرف النظر عن المعادلة الطائفية الداخلية. ولقد كان التوتر في العلاقة العضوية بين الواقع الطائفي الداخلي ومسألة السيادة في أساس الأزمات الحادة التي شهدها لبنان ما بعد ١٩٤٣ سواء في أواخر الخمسينات أو منذ أواخر الستينات وصولاً الى اندلاع الحرب عام ١٩٧٥. أما أسباب الأزمات فهي مرتبطة بشكل أساسي بالتغيرات في موازين القوى على الساحة الإقليمية أكثر منها بتطورات السياسة اللبنانية الداخلية. والتغيرات لم يكن مصدرها إقليمياً فحسب، بل كان كذلك مضمونها وأهدافها، بالإضافة إلى رموزها وقياداتها.

ففي أجواء عدم الاستقرار في النظام الإقليمي، خصوصاً في دول المشرق العربي، كان استقرار لبنان وأمنه يتعرضان للاهتزاز. ولم يكن لبنان في هذا المجال ليشذ عن القاعدة، ذلك ان معظم دول المنطقة كانت تتأثر بسياسة المحاور العربية المتقلبة. هكذا كانت الحال مع بروز الناصرية والتيارات الوحدوية العربية في الخمسينات وبعد بروز المقاومة الفلسطينية في أواخر الستينات إثر هزيمة ١٩٦٧. إلا أن النظام اللبناني المفتوح، على عكس أنظمة الدول العربية المغلقة، كان من السهل إختراقه وهو الذي يفتقر إلى الدولة السلطوية وإلى أيديولوجية رسمية تعطي الدولة المناعة الكافية لمواجهة التدخلات الخارجية، السياسية والعسكرية.

والخلل يكمن في العلاقة العضوية بين الداخل والخارج، اي في مبدأ المقايضة بين الشأن الداخلي الطائفي المرتبط بالميثاق والشأن الخارجي الوطني المرتبط بالسيادة. وهذا ما حصل عملياً في ١٩٤٣ وتكرر في أواخر الخمسينات ولو بشكل محدود. الا انه أصبح مشكلة كبيرة ومعقدة في السبعينات. فالمطالبة باصلاح النظام تشابكت دائماً مع تطورات اقليمية وارتبطت بها بشكل عضوي، ما أفرغ الاصلاح من مضمونه وأفرغ الدولة من السيادة الوطنية[١١٩]. ففي حين طغى على أزمة ١٩٥٨ البعد الخارجي السياسي والايديولوجي، برزت المقايضة بشكل أوضح

في الفترة التي سبقت اندلاع الحرب عام ١٩٧٥. في تلك الفترة، تداخل الاصلاح مع التأييد غير المشروط للمقاومة الفلسطينية، مما أدى إلى تعطيل الاصلاح ونسف مقومات السيادة الوطنية. فعندما تكون السيادة مهددة، تتعطّل قدرة الدولة ليس على إصلاح مؤسساتها فقط بل على البقاء أيضاً.

فريد الخازن

هوامش الفصل الثالث

(١) أنظر: باسم الجسر، **ميثاق ١٩٤٣، لماذا كان؟ وهل سقط؟** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨).

(٢) انظر، مثلاً، كمال الحاج، «١٩٤٣، تاريخ ـ مفترق» (بيروت: الندوة اللبنانية، ١٩٦٧) ص ٣٤. انظر ايضاً كمال يوسف الحاج، **الطائفية البناءة أو فلسفة الميثاق الوطني** (بيروت: مطبعة الرهبانية اللبنانية، ١٩٦١). حاول الحاج اعطاء الميثاق الوطني تفسيراً فلسفياً في كتاباته عن التعايش المسيحي ـ المسلم. ناصيف نصار في كتابه **نحو مجتمع جديد، مقدمة أساسية في نقد المجتمع الطائفي** يورد تقويماً نقدياً لأفكار كمال الحاج (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١) ص ٥٣ ـ ٧٣.

(٣) انظر مثلاً، مسعود ضاهر، **لبنان الاستقلال، الصيغة والميثاق** (بيروت: دار المطبوعات الشرقية، ١٩٨٤). يرى ضاهر أن الميثاق يعكس تداخلاً بين مصالح طائفية وأخرى اقتصادية. هذه الصيغة الطائفية ـ الرأسمالية تعكس انفصالاً عن العروبة الحقة وتخلق وضعاً يعتمد اعتماداً اقتصادياً على الغرب الامبريالي. انظر ايضاً العدد الخاص من مجلة المنبر حول الميثاق الوطني، أيار ١٩٨٨.

(٤) «change of mood» كما أشار ألبرت حوراني في معرض تقويمه للميثاق الوطني: «Lebanon: Development of a Political Society», in **The Emergence of the Modern Middle East** (Berkeley: University of California Press, 1981), p. 140.

(٥) حول نظام المتصرفية، انظر أسد رستم، **لبنان في عهد المتصرفية** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٣). انظر ايضاً: Engin Akarl, **The Long Peace. Ottoman Lebanon. 1861 - 1920** (Berkeley:University of California Press, 1993).

(٦) انظر: Philip S. Khoury, **Syria and the French Mandate, The Politics of Arab Nationalism, 1920 - 1945** (Princeton: Princeton University Press, 1987).

(٧) انظر، مثلاً، يوسف السودا، **في سبيل الاستقلال ١٩٠٦ ـ ١٩٢٢** (بيروت: دار الريحاني للطباعة والنشر). انظر أيضاً: M. Jouplain, **La Question du Liban** (Jounieh: n.p., 1961)

(٨) الدراسة الأكثر شمولاً لتوجهات القيادات السنية في مرحلة ما بعد انشاء لبنان الكبير هي دراسة: Najla Wadih Atiya, «The Attitude of the Lebanese Sunni Towards the State of Lebanon», Ph. D. Thesis, University of London, 1973.

(٩) انظر: Georges Adib Karam, **L'Opinion publique libanaise et la Question du Liban (1918 - 1920),** (Beyrouth: Publications de l'Université Libanaise, 1981). Lyne Loheac, **Daoud Ammoun et la création de l'Etat Libanais,** (Paris: Klinksieck, 1978). pp. 125 - 145.

(١٠) انظر: Ph. Khoury, op. cit., pp. 151 - 204.

انظر: Meir Zamir, **The Formation of Modern Lebanon** (Ithaca: Cornell University Press, 1985), pp. 204 - 215.

(١١) انظر: Edmond Rabbath, **La formation historique du Liban politique et constitutionnel** (Beyrouth: Librairie Orientale, 1973), p. 398.

انظر ايضاً، مهيب حماده، **تاريخ علاقات البقاعيين بالسوريين واستراتيجية البقاع في المواجهة السورية الاسرائيلية. المجلد الأول، ١٩٣٦ ـ ١٩١٨**، (بيروت ١٩٨٢)، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(١٢) انظر: Pierre Arida, **Le Liban et la France: Mémoire sur la situation générale du Liban adressé par la patriarche des Maronites à la sous commission**

parlementaire désignée pour étudier la situation des pays sous mandat français (Beyrouth: Imprimerie al-Ma'arad, 1936). إسكندر ياسين الرياشي، **قبل وبعد ١٩١٨ إلى ١٩٤١** (١٩٥٥) ص ١٣٦.

(١٣) انظر: Rabbath, op. cit., p. 401.

(١٤) Ph. Khoury, op. cit., p. 454.

(١٥) Rabbath, op. cit., p. 406.

(١٦) Ibid. pp. 407 - 8.

(١٧) Ibid.

(١٨) Ph. Khoury, op. cit., pp. 451 - 454.

(١٩) سعيد مراد، **الحركة الوحدوية في لبنان بين الحربين العالميتين، ١٩١٤ ـ ١٩٦٤** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، ص. ١٦٤ ـ ١٦٨.

(٢٠) Ibid., pp. 174 188.

(٢١) Ibid., pp. 178 - 179.

(٢٢) Ibid., pp. 195 - 201.

(٢٣) Ibid., p. 196.
Ph. Khoury op. cit., p. 340.

(٢٤) مراد، مرجع سابق، ص ٢١٥ ـ ٢١٧.

(٢٥) Ibid، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٣.

(٢٦) Ph. Khoury, op. cit., pp. 485 - 493.

(٢٧) مراد، مرجع سابق، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.
انظر: Raghid Solh, «The Attitude of the Arab Nationalists Towards Greater Lebanon During the 1930s», in Shehadi and Mills, (eds.), **Lebanon: A History of Conflict and Consensus** (London: I.B. Tauris, 1988) pp. 149 - 165.

(٢٨) مراد، مرجع سابق، ص ٢٤١.

(٢٩) انظر: Ph. Khoury op. cit., pp. 486 - 493; p. 263.

(٣٠) مراد، مرجع سابق، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٣١) Atiya p. 131.Raghid Solh, op. cit., pp. 157 - 161.

(٣٢) مراد، مرجع سابق، ص ٢٥٠. انظر: نص اعتراض كاظم الصلح وهو بعنوان «مشكلة الاتصال والانفصال في لبنان». في باسم الجسر، مرجع سابق، ص ٤٦٦ ـ ٤٧٨.

(٣٣) انظر: Labib Zuwiyya Yamak, **The Syrian Nationalist Party. An Ideological Analysis**. (Cambridge: Harvard University Press, 1969).

(٣٤) انظر: Charles Corm, **La montagne inspirée** (Beyrouth: Editions de la Revue Phénicienne, 1987).

(٣٥) انظر: Georges Catroux, **Dans la bataille de la Méditerranée, Egypte-Levant - Afrique du Nord, 1940 - 1944. Témoignages et Commentaires** (Paris, 1949), p.259.
بشارة الخوري، **حقائق لبنانية**، المجلد الأول (بيروت: الدار اللبنانية للنشر، ١٩٨٣)، ص ٢٤٢ ـ ٢٥٢.
Atiya, op. cit., pp. 176 - 181، الجسر، مرجع سابق، ص ١٠٦ ـ ١١٥.

(٣٦) انظر: Rabbath op. cit., pp. 519 - 526. كما ورد في عرض يوسف إبراهيم يزبك والذي

أكده الرئيس بشارة الخوري.

(٣٧) Atiya, op. cit., p. 180.

(٣٨) انظر: منير تقي الدين، **ولادة الاستقلال** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٣)، ص ٥٠ ـ ٢١٨.

(٣٩) انظر: George Antonius, **The Arab Awakening**, (New York: Paragon Books, 1979), pp. 164 - 183 and pp. 243 - 275.

(٤٠) حول هذا الموضوع انظر: Ph. Khoury, op. cit., pp. 27 - 43

(٤١) A.B. Gaunson, **The Anglo-French Clash in Lebanon and Syria, 1940 - 45** (London: Macmillan Press Ltd, 1987).

(٤٢) Ibid., pp. 86 - 87.

(٤٣) Ibid.

(٤٤) Ibid., p. 66.

(٤٥) Ibid., p. 117.

(٤٦) Ibid., p. 116.

(٤٧) Ibid., pp. 77 - 8.

(٤٨) Ibid., pp. 69 - 70.

(٤٩) Ibid., p. 78.

(٥٠) Ibid.

(٥١) Ibid., p. 124.

(٥٢) Ibid.

(٥٣) Ibid., p. 136.

(٥٤) Ibid., p. 147.

(٥٥) Ibid., pp. 147 - 8.

(٥٦) Ibid., P. 148

(٥٧) انظر: بشارة الخوري، مرجع سابق، ص ١١٧ ـ ١٧١. انظر ايضاً، وليد عوض، **اصحاب الفخامة، رؤساء لبنان** (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٧) ص ٢٤ ـ ٥٣.
انظر ايضاً: Nicolas de Bustros, **Je me souviens** (Beyrouth: Librairie Antione, 1983).

(٥٨) الخوري، مرجع سابق، ص ٢٠ ـ ٥٩.

(٥٩) انظر: عوض، مرجع سابق، ص ٥٧ ـ ١١٥.

(٦٠) انظر: Ibid، عوض، ص ١١٩ ـ ٢٥٠.

(٦١) الخوري، مرجع سابق، ص ٨٧.

(٦٢) عوض، مرجع سابق، ص ١٤٣.
انظر ايضاً: Walter Browne, **The Political History of Lebanon, 1920 - 1950. Vol. 1** (Salisbury. N.C.: Documentary Publications. 1976), pp. 44 - 50.

(٦٣) انظر: فريد الخازن، «الشيخ يوسف الخازن والنخب السياسية في فترة الان في: فاضل سعيد عقل ورياض حنين، **الشيخ يوسف الخازن، فكر سبق زمانه** (بيروت، ١٩٩٣) ص ١٩ ـ ٣٠.

(٦٤) انظر: عوض، مرجع سابق، ص ١٢ ـ ٥٤.

(٦٥) Browne, op. cit., p. 133.

(٦٦) انظر: Wade R. Goria, **Sovereignty and Leadership in Lebanon 1943 - 1976** (London: Ithaca Press, 1985), pp. 22 - 23.

(٦٧) انظر: عوض، مرجع سابق، ١٥١ ـ ١٦٤.

(٦٨) انظر: Rabbath, op. cit., pp. 391 - 2، اسكندر الرياشي، **قبل وبعد، ١٩١٨ الى ١٩٤١** (بيروت، ١٩٥٥) ص ٦٦ ـ ٧٠.

(٦٩) مراد، مرجع سابق، ص ١٣٤ ـ ١٣٥. انظر ايضاً: Browne, op. cit., pp. 115 - 138

(٧٠) مراد، مرجع سابق، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٧١) Meir Zamir, «Emile Eddé and the Territorial Integrity of Lebanon, **Middle Eastern Studies** (May 1980), pp. 208 - 9.

(٧٢) Browne, op. cit., p. 145.

(٧٣) انظر: Marwan Buheiry, **Beirut's Role in the Political Economy of the French Mandate 1919 - 1939 (Oxford: Centre for Lebanese Studies, n.d.);** Albert Hourani «Ideologies of the Mountain and the City» in Roger Owen (ed), **Essays on the Crisis in Lebanon** (London: Ithaca Press, 1976), pp. 33 - 41.

(٧٤) عوض، مرجع سابق، ص ١١٩ ـ ١٣٢.

(٧٥) الرياشي، مرجع سابق، ص ٦٤.

(٧٦) حول افكار ميشال شيحا، انظر: Jean Salem, **Introduction à la pensée politique de Michel Chiha** (Beyrouth: Librairie Samir, 1970).

(٧٧) جورج نقاش، رئيس تحرير صحيفة L'Orient وميشال شيحا رئيس تحرير صحيفة Le jour. انظر: Georges Naccache, **Un rêve libanais** (Beyrouth: Editions F.M.A. 1983).

(٧٨) انظر: William I. Shorrock, **French Imperialism in the Middle East: The Failure of Policy in Syria and Lebanon, 1900 - 1914** (Madison: The University of Wisconsin Press, 1976), pp. 3 - 22 and pp. 65 - 169; Jan Karl Tanenbaum, **France and the Arab Middle East, 1914 - 1920** (Philadelphia: The American Philosophical Society, 1978).

(٧٩) انظر: Pierre Rondot, **Les institutions politiques du Liban, des communautés traditionnelles à l'état moderne** (Paris: Institut d'Etudes de l'Orient Contemporain 1947), pp. 65 - 66. Rabbath, op. cit., pp. 115 - 120.

(٨٠) Atiya, op. cit., pp. 131 - 133.

(٨١) انظر: Rondot, op. cit., pp. 47. الجسر، مرجع سابق، ص ٦٦ ـ ٦٩.

(٨٢) انظر: يوسف سالم، **٥٠ سنة مع الناس** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٥) ص ٧٩ ـ ٨٦. انظر ايضاً الخوري، مرجع سابق، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٨٣) طرابلس كانت اكثر المدن معارضة لانضمامها الى دولة لبنان الكبير. وكانت لها ارتباطات اقتصادية وسياسية وثيقة مع الداخل السوري. حول تطور طرابلس الحديث انظر: John Gulick, **Tripoli: A Modern Arab City** (Cambridge: Harvard University Press, 1967).

(٨٤) انظر: سامي الصلح، **احتكم الى التاريخ** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٠) ص ١٧ ـ ٣٢. الرياشي، مرجع سابق، ص ٨٠ ـ ٨٤. انظر ايضاً: Michael Johnson, **Class and Client in Beirut: The Sunni Muslim Community and the Lebanese State, 1840 -1985** (London: Ithaca Press, 1986), pp. 45 - 81.

(٨٥) Ph. Khoury, op. cit., p. 266 and p. 273.

(٨٦) الخوري، مرجع سابق، ص ١٨١ ـ ١٨٧.

(٨٧) ـ Atiya, op. cit., p. 131، مراد، مرجع سابق، ص ٢٢٥. انظر ايضاً، ميشال ابو جودة، **الوطن**

الصغير والدور الكبير (بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٩٣) ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٨٨) مراد، Ibid، ص ١٥٧ ـ ١٦١. انظر ايضاً وضاح شرارة، «اشجع رجل سياسي عربي قدم رابطة الدولة الوطنية على العصبية الاهلية»، **الحياة**، ١١ آب ١٩٩١، «حداثة سياسية توفر على أصحابها الحروب الأهلية وجوع العامة»، **الحياة**، ١٢ آب ١٩٩١.

(٨٩) الجسر، مرجع سابق، ص ١١٠. حول رياض الصلح ومواقفه الوطنية اللبنانية، انظر: لويس الحاج، **من مخزون الذاكرة**، (بيروت: دار النهار للنشر ١٩٩٣)، ص ١١٧ ـ ١٢٠.

(٩٠) **مذكرات خالد العظم**، الجزء الثاني (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٢) ص ١٢.

(٩١) انظر عصام خليفة، «الميثاق الوطني ليس سبب كارثتنا»، **المنبر** (ايار ١٩٨٨) ص ٢٩ ـ ٣٥.

(٩٢) انظر: Rabbath, op. cit., p. 452; Catroux, op. cit., pp. 335 - 7. انظر ايضاً: حسان حلاق **التيارات السياسية في لبنان ١٩٤٣ ـ ١٩٥٢** (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٩) ص ١٦٧ ـ ١٧٦، الجسر، مرجع سابق، ص ٩٣ ـ ٩٥.

(٩٣) انظر: Rabbath, op. cit., pp. 432 - 446.

(٩٤) Ibid., pp. 446 - 447.

(٩٥) Ibid., p. 447.

(٩٦) انظر: Rabbath, op. cit., p. 447، الجسر، مرجع سابق، ص ٨٦ ـ ٨٧. انظر ايضاً مسعود ضاهر، مرجع سابق، ص ١٣٠ ـ ١٣٦.

(٩٧) انظر النص في الجسر، مرجع سابق، ص ٤٨٥ ـ ٤٩٥، انظر ايضاً حلاق، مرجع سابق، ص ١٠٥ ـ ١٢٩. Rabbath, op. cit., pp. 458 - 469.

(٩٨) انظر: بشارة الخوري، **مجموعة خطب**، المجلد الرابع (بيروت: الدار اللبنانية للنشر، ١٩٨٣). انظر ايضاً: الجسر، مرجع سابق، ص ٤٨٢ ـ ٤٨٤.

(٩٩) Atiya, op. cit., p. 60.

(١٠٠) انظر: Philip S. Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus. 1860 - 1920,** (London: Cambridge University Press, 1983).

(١٠١) انظر: **تاريخ حزب الكتائب اللبنانية، الجزء الثاني (١٩٤١ ـ ١٩٤٦)** (بيروت دار العمل للنشر، ١٩٨١) ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(١٠٢) انظر: سالم، مرجع سابق، ص ١٤١ ـ ١٤٣، في دائرة جبل لبنان فاز أحد عشر نائباً من الكتلة الوطنية وستة من الكتلة الدستورية. وفي الدورة الأولى فاز نائب دستوري واحد وسبعة من لائحة الكتلة الوطنية.

(١٠٣) انظر: يوسف السودا، **التعاون العربي وبروتوكول الاسكندرية** (بيروت، ١٩٤٤).

(١٠٤) انظر: سالم، مرجع سابق، ١٩٥ ـ ٢٠٨، الجسر، مرجع سابق، ص ١٦٦ ـ ١٧٢، الخوري، مرجع سابق، ص ١٠٥ ـ ١١٠. Rabbath, op. cit., pp. 474 - 476

(١٠٥) انظر: Cecil A. Hourani, «The Arab League in Perspective»; **Middle East Journal,** I (April 1947), pp. 125 - 136.

(١٠٦) انظر: Rabbath, op. cit., pp. 477 - 510. Gaunson, op. cit., pp. 145 - 181. حلاق، مرجع سابق، ص ١٢٤ ـ ١٦٣.

(١٠٧) سالم، مرجع سابق، ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

(١٠٨) انظر: العظم، مرجع سابق، ص ٥ ـ ٨٧، حلاق، مرجع سابق، ٣٠٢ ـ ٣٠٨.

(١٠٩) انظر: حلاق، Ibid، ص ٢٦٢ ـ ٢٨١. هشام شرابي، **الجمر والرماد** (بيروت: دار الطليعة ١٩٧٨) ص ٢٢١ ـ ٢٣٨. Rabbath, op. cit., p. 533

(١١٠) انظر: Atiya, op. cit., p. 217.

(١١١) ينقل Rondot عن عبد الحميد كرامي قوله الآتي عام ١٩٣٧:
«Nos frères à Damas nous ayant abandonnés... il est de notre devoir de réclamer nos droits au Liban», op. cit., p. 52.

(١١٢) انظر: Rabbath, op. cit., p. 398

(١١٣) حول التطورات الإقليمية، انظر: حلاق، مرجع سابق، ص ٣١٣ ـ ٣٧٥. انظر ايضاً: وحيد عبدالمجيد، «صيغة ١٩٤٣ أتاحت تجربة متميزة قوّضها العامل الإقليمي»، **الحياة**، ٧ كانون الأول ١٩٩٣.

(١١٤) حول أزمة ١٩٥٨ انظر: Fahim I. Qubain, **Crisis in Lebanon** (Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1961)
انظر ايضاً: Kamal Salibi, «The Lebanese Crisis in Perspective», **The World Today** (September 1958), pp. 369 - 380.

(١١٥) انظر: Kamal Salibi, «Lebanon Since the Crisis of 1958», **The World Today** (January 1961). p. 42.

(١١٦) انظر: Karim Pakradouni, **La paix manquée. Le mandat d'Elias Sarkis (1978 - 1982)** (Beyrouth: Editions F.M.A., 1984). p. 109.

(١١٧) انظر: Nasri A. Diab, «1948: Le Liban et la première guerre israelo-arabe», **Lebanese National Defense** (May 1990), pp. 160 - 174.

(١١٨) انظر: Arnold Hottinger, «Zu'ama and Parties in the Lebanese Crisis of 1958», **Middle East Journal** (Spring 1961), pp. 127 - 140.

(١١٩) انظر، مثلاً، الشيخ حسن خالد، **المسلمون في لبنان والحرب الأهلية** (بيروت: دار الكندي، ١٩٧٨). انظر ايضاً د. حسين القوتلي، «نحو ميثاق وطني للبنان المستقبل»، **المنبر**، ايار ١٩٨٨، ص ٢١ ـ ٢٤.

الفصل الرابع

الاجتماع السياسي اللبناني
معالم تشكّله التاريخي وأشكال العلاقة
بين الدين والسياسة

الدكتور وجيه كوثراني

أستاذ مادة التاريخ الحديث
في الجامعة اللبنانية

القسم الأول
زمن التشكّل التاريخي:
التقاطع «الدولي» و«الإقليمي» و«الداخلي»
في المحطات الأربع.

يمكن أن نقرأ في تاريخ لبنان الحديث محطات تاريخية أربعاً، مرَّ بها التشكل التاريخي للاجتماع السياسي الراهن:

١ ـ المحطة الأولى: حيث تشكّل نظام المتصرفية.

٢ ـ المحطة الثانية: حيث أعلنت دولة لبنان الكبير عام ١٩٢٠، ثم الدستور عام ١٩٢٦.

٣ ـ المحطة الثالثة: حيث تشكّلت صيغة الميثاق الوطني، وأعلن استقلال ١٩٤٣.

٤ ـ المحطة الرابعة: حيث انفجرت الصيغة ليعاد تركيبها في تسوية جديدة مثّلها اتفاق الطائف.

والقراءة التاريخية لهذه المحطات الأربع، تشير بوضوح إلى أن التكوّن التاريخي للبنان الحديث تحكّم فيه مجموعة من العوامل الدولية والإقليمية والداخلية، تقاطعت جميعها في سياق من النتائج السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي كانت تسفر

في كل مرة عن تأطير للتحولات المرافقة (دولياً، إقليمياً، داخلياً) في صيغة من صيغ الاجتماع السياسي اللبناني «المتجدد».

المحطة الأولى

يمثل نظام متصرفية جبل لبنان (النظام الأساسي) النواة التأسيسية للدولة اللبنانية. ومن المعروف أن هذا النظام كان نتاج تسوية دولية لأزمة اجتماعية سياسية، عصفت بالمنطقة ما بين ١٨٤٠ و١٨٦٠. وكان أبرز معالم تلك الأزمة وعواملها:

١ ـ الآثار التي خلّفتها حملة إبراهيم باشا المصرية من ضمن دور محمد علي باشا التحديثي في الداخل.

٢ ـ التنظيمات العثمانية التي نحت، هي الأخرى، نحو التحديث ومركزة الإدارة.

٣ ـ التدخل الأجنبي، وخاصة الفرنسي والإنكليزي: الأول من أجل فصل سوريا عن الدولة العثمانية. والثاني من أجل الدفاع عن وحدة الدولة العثمانية بحجة التوازن الأوروبي آنذاك، وللحفاظ على الهيمنة البريطانية على سوق إسلامي، يمتد من المتوسط حتى الهند.

٤ ـ الاضطرابات الاجتماعية ـ السياسية التي ظهرت في قطاعات اجتماعية عديدة في أنحاء جبل لبنان: الانتفاضة الفلاحية ذات الطابع الماروني، وانفجار أزمة السلطة (الإمارة سابقاً) بين الدروز والموارنة في المدن السورية: تقهقر الوضع الاجتماعي والاقتصادي للتنظيمات الحِرفية، بفعل الغزو السلعي الأوروبي للتجارة الأوروبية، أزمة السلطة لدى الأعيان بعد الهزة التي أحدثها مشروع محمد علي باشا والتنظيمات العثمانية مجدداً.

هذا التعداد لعوامل الأزمة ومظاهرها يدعونا ـ من حيث المنهج ـ إلى عدم عزل التسوية الدولية، التي قامت من أجل لبنان، عن تلك السياقات التاريخية التي عددنا عناوينها تعداداً سريعاً. صحيح أن هذه التسوية الدستورية التي وصلت إليها اللجنة الدولية، التي ضمّت ممثلين عن الدول الأوروبية الخمس الكبرى (بريطانيا، فرنسا، روسيا، النمسا، بروسيا) فضلاً عن مندوب الدولة العثمانية، أخرجت نظاماً سياسياً لجبل لبنان، ينهي أزمة الإمارة (النظام القديم) ويحل إشكال الصراع

على السلطة بين الدروز والموارنة، ولكن من المعروف أن اللجنة لم تضم أحداً من أطراف الصراع المحلي في الجبل.

ان دراسة محاضر اللجنة التي نشرت، والمراسلات السرية وغير السرية، التي تبودلت بين السفراء والقناصل ووزارات الدول الكبرى (الخارجية، الحربية، المستعمرات)[*]، تكشف جميعها أن جبل لبنان قد أضحى بوابة دولية لسورية، وجسراً بشرياً للعبور إلى الداخل. ولم يكن النظام الأساسي الذي وقّعت عليه وضمنته الدول الكبرى، إلاّ ترجمة لهذا الدور الوظيفي للجبل وسكانه.

وهذا واقع يثبته تاريخ العمل السياسي لدى فئات السكّان وطوائفهم ومذاهبهم وعائلاتهم وكتلهم المختلفة.

ومما يهمنا في هذه الورقة تبيان أن قراءة النظام الأساسي، (وهو أول صيغة ميثاقية دستورية للدولة اللبنانية التي ستنشأ لاحقاً) تبيّن بصمات وآثار العوامل والمظاهر الإقليمية والدولية فيه، لا سيما إذا اقترنت هذه القراة بقراءة الخلفيات التي حملتها تقارير المندوبين لدولهم.

ـ ففرنسا، وفقاً لتقارير دبلوماسييها، قلّصت مشروعها الذي جندت له الإنزال العسكري في بيروت والجبل عام ١٨٦٠، من «حكومة مسيحية» أو «عربية» لكل سورية، الى «حكومة مسيحية» في الجبل. وهذه الحكومة الأخيرة، ارتضت بها فرنسا في صيغة نظام المتصرفية، مقابل مقايضة مع الدولة العثمانية والإنكليز في شأن تسهيل السلطان العثماني للشركة الفرنسية امتياز حفر قناة السويس (مشروع دو ليسبس).

ـ وبريطانيا، مقابل ضغطها في اللجنة الدولية على مندوبي الدول، ومقابل دعمها لموقف المندوب العثماني، زادت من نفوذها وتأثيرها في السلطان، في اتجاه إحكام السيطرة الاقتصادية والاستراتيجية على جغرافية الدولة العثمانية: الحلقة التي تربط مستعمراتها وأسواقها في الشرق الأقصى بأوروبا.

ـ والدولة العثمانية، التي سارت منذ أوائل القرن التاسع عشر، وخاصة منذ عام ١٨٣٩ في ركب التنظيمات ومركزة الإدارة، ارتضت بالاعتراف بخصوصية

(*) راجع نص هذه المحاضر والمراسلات السرية في: عادل اسماعيل. الوثائق الدبلوماسية والقنصلية المتعلقة بتاريخ لبنان وبلدان الشرق الأوسط ـ الأجزاء ١٠ ـ ١١ ـ ١٢ ـ ٢٩ ـ ٣٠ ـ ٣١ ـ ٣٢.

معينة لسنجق جبل لبنان، على أن يكون نظامه جزءاً من نظامات الولايات العثمانية ككل، وهي النظامات التي باشرت الدولة بإعدادها آنذاك، ونشرت عام ١٨٦٤ مع تعديلات النظام الأساسي لجبل لبنان.

ماذا تعكس تلك الخصوصية التي أقرّتها الدولة العثمانية للجبل؟

نذكر أن هذه الخصوصية هي أيضاً نتاج ثلاث وضعيات استقرّت عليها الصراعات المحلية والاقليمية والدولية، خلال عشرين عاماً من احتدامها (١٨٤٠ - ١٨٦٠).

- فالوضع الدولي دخل في مرحلة توازن، أجّل فيها حسم المسألة الشرقية (اقتسام ولايات الدولة العثمانية) وبقي جبل لبنان بوابة للمداخلات السياسية الدولية، عبر النص على ضرورة موافقة الدول الأوروبية الكبرى على تعيين المتصرف المسيحي للجبل.

- والوضع الاقليمي دخل مرحلة إعادة تنظيم للسلطات الأهلية، على قاعدة نظام مسح للأراضي وإدارة جديدة، ومحاكم نظامية، وبلديات، على حساب سياسات الأعيان والإقطاع والاستقلالات النسبية للطوائف القروية الريفية. ونصوص النظام الأساسي حملت الكثير من مستجدات هذا الوضع الإقليمي. وهي مستجدات طالت بنية الدولة العثمانية برمّتها. ومن جهة أخرى، إن ربط متصرفية الجبل بوزارة الداخلية في إستانبول وإعطاء صلاحية للمتصرف بالاستعانة بوالي دمشق وبالجيش العثماني، وحق هذا الأخير في الوجود على طريق بيروت - دمشق، كلها أمور تعكس وطأة الوضعية الإقليمية آنذاك (موقف إستانبول - دمشق بعد أن انكفأ مشروع محمد علي باشا في مصر).

- والوضع المحلي (أزمة السلطة بين الدروز والموارنة) استقر بعد دورات متتالية من العنف، بدخول الجيش الفرنسي من جهة، والجيش العثماني من جهة أخرى. الأول عبر بيروت - الجبل، والثاني عبر دمشق - البقاع. وانحلّت الأزمة بتمأسس الغلبة المارونية في النظام السياسي اللبناني الجديد، عبر مسيحية المتصرف، وتوزيع المناصب التمثيلية لمجلس الإدارة لمصلحة الموارنة، وعبر إشغال الوظائف الإدارية بنخب خريجي مدارس الإرساليات...

والخلاصة أن تجربة المتصرفية كانت النواة التأسيسية للكيان اللبناني، كما سيتحقق عبر المحطتين اللاحقتين: (دستور ١٩٢٦ وميثاق ١٩٤٣). والملاحظ أن الأطراف

الداخلية، وإن قامت هي بعملية الصراع المحلي، لم تختر هي بنفسها الصيغة السياسية التي اقترحت لها. لقد جرى في ما بعد نوع من التكيّف الاجتماعي - السياسي مع هذه الصيغة، إلى الحد الذي جعلها، بالنسبة إلى القوى الاجتماعية - السياسية في مطلع القرن العشرين، مرجعاً للمطالبة بدولة لبنان الكبير في المحافل الدولية، وفي مؤتمر الصلح في باريس.

المحطة الثانية: دستور ١٩٢٦

من المعروف أن دولة لبنان الكبير، أعلنت عام ١٩٢٠ في سياق تقاطع وظيفي لحالتين:

١ - حالة السياسة الفرنسية حيال تنظيم أوضاع سورية، كمنطقة انتداب فرنسي.

٢ - الحالة المطلبية اللبنانية، التي عبّرت عن مصالح القوى التي تكيّفت واستفادت من نظام المتصرفية، وطمحت إلى تطوير هذا النظام وتوسيع جغرافيته السياسية والاقتصادية، في «لبنان - كبير».

وفي عام ١٩٢٦، أعلن الدستور الذي حمل التسمية الجديدة للدولة، وهي «الجمهورية اللبنانية». هذا الدستور، الذي يشبه بعموميته دستور الجمهورية الفرنسية الثالثة الذي يعود إلى عام ١٨٧٥، كما يلاحظ إدمون ربّاط، كان ترجمة للأصل الفرنسي، مع التشدد في تقوية سلطات رئيس الجمهورية.

والسؤال: هل كان ثمة دور معين للبنانيين في إعلان هذا الدستور أو صياغة بعضه؟ إن الدراسة التاريخية - الدستورية التي قام بها إدمون ربّاط، والوثائق الفرنسية التي اطلعنا عليها في مركز محفوظات الخارجية الفرنسية، تؤكد جميعها على أن العوامل والظروف، التي أدّت إلى إعلان هذا الدستور، كانت في الدرجة الأولى إقليمية ودولية.

ويأتي في مقدمة هذه العوامل: الثورة العربية السورية في الداخل عام ١٩٢٥، وضغط الكتلة الوطنية في سورية، المطالبة بدستور ينبثق من جمعية تأسيسية شعبية منتخبة، ويكون فيه ضمان لسيادة سورية واستقلالها ووحدتها، من دون وصاية انتدابية.

ومن المعروف تاريخياً أن الحكومة الفرنسية، كانت تخشى من امتداد الثورة

السورية وتصاعد الحركة المطلبية الدستورية الاستقلالية في سورية، فشاءت أن تستبق هذا الامتداد وتطوّق التجذير المطلبي الدستوري، بإعلان دساتير شكلية في «الدول» التي سبق أن أعلنت.

ولما رفض الوطنيون السوريون هذا الاقتراح الفرنسي، لجأ المفوّض «دو جفنيل» إلى تقديم الحالة اللبنانية كحالة دستورية ـ نموذج، وكصيغة «مكافأة» للموقف اللبناني الرسمي، الذي عبّر عنه المجلس التمثيلي، هذا المجلس الذي كان امتداداً لمجلس إدارة المتصرفية.

والخطاب الذي ألقاه المفوّض في المجلس، يعكس بوضوح هذه الدبلوماسية الفرنسية، يقول: «وبما أن المجلس قد برهن بموقفه، وكما هو حال الأمة اللبنانية، عن الإرادة الثابتة والهم النبيل في استتباب السلام في ظل الانتداب الفرنسي، فإنه ينبغي أن يتمكن من منح الشعب اللبناني الحسنات التي يستدعيها هذا السلام وذاك الانتداب . . . إنني سأطلب من الحاكم «كايلا» أن يدعو، لاجتماع استثنائي، المجلس التمثيلي للبنان الكبير، كي يصار إلى التداول في أمر الدستور». وينهي المفوّض الفرنسي كلمته بالموقف التالي: «إني أؤكد للمجلس وللأمة اللبنانية . . . أنه هنا وكما في أوروبا، ستبقى الكلمة الأخيرة لفرنسا وحلفائها وأصدقائها».

ويستنتج إدمون ربّاط من هذا السياق: «التشبث بتجزئة سورية إلى دول وإخضاع هذه الدول للانتداب: تلك هي شروط قيام الدستور . . ومن هذا المنظور، استوحي الدستور اللبناني».

وبالفعل، كانت لجنة فرنسية في باريس (لجنة بونكور) قد أنجزت نص الدستور في وزارة الخارجية الفرنسية، وفقاً لتوجيهات الرئيس الفرنسي، راسم هذه السياسة تجاه الحالة السائدة في سورية.

هذا ولم تكن الوطأة الدولية في إطار عصبة الأمم، وعبر ضغط بنود صك الانتداب، الذي أوصى بدور للسلطات المحلية، غائبة عن هذا التوجه الفرنسي، وخاصة أن المنتدب البريطاني في العراق، كان قد سبق إلى إقامة حالة برلمانية منذ عام ١٩٢٣، في ظل ملكية دستورية.

وأما حول ما أشيع عن دور ما للاستفتاء الشعبي اللبناني في شأن الدستور، فإن الوثائق التاريخية تشير إلى أن الاستفتاء اقتصر على الوجهاء والأعيان والرؤساء

الدينيين. وكانت الأجوبة مختصرة ومقصورة إما على التعبير اللفظي عن الرغبة في حكم ديموقراطي ـ برلماني وإما على الامتناع من المشاركة في إبداء رأي بدستور يسلخ لبنان عن الوحدة السورية، التي كانت تطالب بها أكثرية المسلمين، وكانت مذكرة أعيان طرابلس وصيدا ومناطق أخرى تصب في هذا التوجه.

وأمّا في شأن ما يشاع عن مشاركة ميشال شيحا في صياغة الدستور، فإنه من المعروف أن اللجنة التي اقترحت من قبل المجلس، والتي ضمت ١٢ عضواً، كان من بينهم هذا الأخير، لم يكن لها أي دور، إلا الموافقة على النص الوافد من باريس.

ولإدمون ربّاط رأي في هذا حيث يقول: «ويمكن الاعتقاد بأن لجنة بيروت اكتفت بإضافة بعض التصحيحات والإضافات إلى المشروع الأصلي، وخاصة في ما يتعلق بوحدة الأراضي اللبنانية وحدودها، والحريات العامة والحقوق الفردية، وامتيازات الطوائف، وحيث يبدو أن نصوصها الواردة في مدخل الدستور، هي بقلم ميشال شيحا».

المحطة الثالثة: ميثاق الاستقلال

لعل المرحلة الانتدابية هي المرحلة الأساسية في تكوّن لبنان (الدولة والكيان الأساسي) وفقا للصيغة التي استقّر عليها واقعه حتى عام ١٩٧٥. ولا يعني هذا الافتراض القول ـ كما يحلو للبعض أن يفهمه ـ أن الكيان اللبناني هو «اصطناعي»، أو أنه أوجد بقرار فرنسي، بل يعني أن ثمة تحولات اجتماعية ـ اقتصادية نشأت في زمن الانتداب، وكانت وراء هذه الكيانية اللبنانية التي حملتها حركة الاستقلال وقواها الاجتماعية ـ البشرية. وهذه التحولات ارتبطت بالتركيب الاجتماعي ـ الاقتصادي في الداخل، كما ارتبطت بنظام العلاقات الدولية والإقليمية آنذاك وبمراكز الاستقطاب الدولي في العالم.

فعلى مستوى الداخل، ثمة نشوء لبرجوازية تجارية مدينية ـ ريفية، ولا سيما بين أبناء الساحل الإسلامي ـ المسيحي وأبناء الجبل الماروني. وهذا واقع نقرأ تاريخه في اندراج مصالح فئات اجتماعية إسلامية في المشروع اللبناني، سواء من خلال نمو العلاقات الاقتصادية التجارية بين السوق العربي والسوق الغربي، عبر الوسيط اللبناني، أو من خلال قيام أجهزة إدارية دولية جديدة، كانت تنمو، بداية، على

قاعدة التنظيمات العثمانية، ولاحقاً وبصورة استكمالية، على قاعدة مؤسسات الدستور الفرنسي الجديد. والأدبيات التاريخية المعاصرة لتلك الفترة، تعكس بوضوح هذا التلاقي الاجتماعي حول المشروع اللبناني، وإن تم ذلك من موقع المنافسة أو التماثل مع «الأغنى» و«المتفوق» (راجع كتابات محمد جميل بيهم، على سبيل المثال، حيث يشير إلى تنبه المسلمين للمنافع التي جناها غيرهم من خلال اندماجهم في الدولة الجديدة).

وعلى مستوى العلاقات الإقليمية والدولية، نشهد تحولات جذرية في نشوء دولة إقليمية في المنطقة، قامت عبر صعود نخب قديمة أو جديدة، وعلى قاعدة إعلان دساتير محلية، في ظل الوصاية البريطانية أو بدعم منها (الأردن العراق، مصر). ولم تكن هذه التحولات الإقليمية معزولة عن الوضع الدولي الحديث، حيث احتلت بريطانيا آنذاك مركز الهيمنة في العلاقات الدولية في الشرق، وفي وقت كانت الولايات المتحدة الأميركية تعزز فيه واقع هيمنتها على الأميركتين، وكانت فرنسا تعاني فيه مأزق أزمتها الاقتصادية في الداخل، وأزمات علاقاتها مع مستعمراتها في أفريقيا والشرق.

وكان من مظاهر هذه الهيمنة البريطانية، اتساع نطاق التعامل بالجنيه الاسترليني، إلى درجة دفعت الجنرال «كاترو» أن «يغري» الزعامات اللبنانية، لكسبها، بتسهيل الانخراط اللبناني في «نطاق الاسترليني». كما أنه كان من مظاهر دعم الحركة الاستقلالية في كل من سورية ولبنان، التدخل الدبلوماسي المباشر (موقف السفير البريطاني «سبيرز» في بيروت) أو مواقف الحكومات العربية في كل من العراق والأردن ومصر.

وكل هذا ينم على أن نظاماً إقليمياً عربياً بدأ يأخذ مجرى ترسخه في المنطقة العربية، وهذا ما سيسفر عنه إعلان ميثاق الجامعة العربية عام ١٩٤٥.

ولم تكن حركة الاستقلال اللبناني، التي توّجت عام ١٩٤٣ بإلغاء مواد الدستور التي تتعلق بوصاية الانتداب الفرنسي، إلا جزءاً من هذا السياق التاريخي (العربي - الدولي).

وباختصار، حملت تسوية الاستقلال حجماً محلياً في المشاركة الأهلية في تكوين دولة إقليمية لبنانية، أكبر مما كان عليه حجم المشاركة ونوعيتها الأحادية في صيغتي المتصرفية ودولة لبنان الكبير ودستورها عام ١٩٢٦.

ولكن، على الرغم من «الحجم المحلي» في المشاركة في إخراج صيغة الميثاق الاستقلالي، وعلى الرغم من أننا نعتبر أن هذا الحدث كان المحطة الأساسية في تكوين الدولة اللبنانية بحدودها الحالية، وفي حضن نظام إقليمي عربي آخذ في التكوّن والترسخ آنذاك، فإننا لا نستطيع إلا التشديد على سوء فهم الميثاق الاستقلالي في السياسة العملية والممارسة الدستورية اللاحقة. ويمكن أن نقول إن أعراف الميثاق الاستقلالي التي تسترت بالإنجاز الاستقلالي وبدستورية المادة ٩٥ المؤقتة، هي أعراف تكونت لاحقاً، وفي ظل ممارسة سلطوية فئوية وطائفية، تستفيد من التفاوت التاريخي في مركزية القرار ومستويات التحصيل المدرسي والجامعي، والخبرة والموقع الاقتصاديين، وأسبقية العلاقة بالغرب المهيمن. فضلاً عن أن عقلية ورثها الطاقم الحاكم عن «سياسات الأعيان»، سواء من خلال إدارة المتصرفية في الجبل، أو من خلال مجالس إدارات الولاية في مدن الساحل، قد أوصلت مشروع الدولة إلى «مؤسسة ـ مزرعة» يتقاسم خراجها، في صور متفاوتة، أهل الدولة، في حين أن مجتمعاً بكماله كان يتطور بمعزل عن الدولة، وأن تحولات إقليمية ودولية كانت تتسارع على مستوى المنطقة العربية والعالم. فمن قيام إسرائيل واعتداءاتها المتكررة، وتهديدها الدائم للأمن العربي، إلى النهوض القومي العربي وتجربة الوحدة المصرية ـ السورية، في المرحلة الناصرية، إلى النهوض الفلسطيني المسلح، وتمركزه على الساحة اللبنانية، بعد تصفيته على الساحات العربية الأخرى، إلى حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣، إلى كامب ديفيد.. إلى الثورة الإسلامية في إيران، إلى الحرب العراقية ـ الإيرانية، إلى الاجتياح الإسرائيلي، للبنان... يرتسم شريط متسارع من الأحداث المصيرية الكبرى في المنطقة، حصلت في أقل من أربعين عاماً. فهل تستطيع دولة قامت على تسوية ميثاقية ثنائية، وعلى قواعد حكم فئوي غير متطور مع مجتمعه الذي ينمو ديموغرافياً ويتسع اجتماعياً واقتصادياً ويغتني ثقافياً، هل تستطيع دولة كهذه أن تصمد في وجه كل هذه الانعطافات والأحداث الكبرى في المنطقة، وأمام مجتمع متحول ومتغير؟

لقد قامت محاولة معينة من تاريخ تلك الأحداث «لعقلنة» الحكم، من ضمن فلسفة الميثاق الوطني، ومن ضمن المعادلة الإقليمية التي كانت القيادة الناصرية محوراً أساسياً فيها، ولا سيما في زمن الوحدة المصرية ـ السورية. تلك كانت محاولة الشهابية.. إلا أنه مع انحسار الناصرية، وصدام التعبيرات السياسية

التقليدية في المجتمع المدني مع أجهزة الشهابية، انحسر المشروع الإصلاحي وتلاشى، لينكشف المجتمع اللبناني على تأثيرات الضغوط الإقليمية والدولية كافة، ولا سيما بدءاً من تمركز العمل الفلسطيني المسلح في داخله، فتبرز قوية الانشطارات في نسيجه الاجتماعي والسياسي.

نحو المحطة الرابعة: (الراهنة)

منذ حرب ١٩٦٧ إلى كامب ديفيد، كان الانشطار اللبناني، سواء على مستوى التحالف الحاكم أو على مستوى المجتمع الأهلي، يزداد تفاقماً بين قائل بأن «قوة لبنان في ضعفه»، وبين داع إلى خوض معركة العرب القومية فيه، مع كل الأبعاد الاجتماعية والسياسية والثقافية والطوائفية، التي تتداخل مع هذا الانشطار السياسي. وفي هذا السياق الذي شهد ثلاث حروب عربية ـ إسرائيلية، آخرها اجتياح إسرائيل للبنان، تعددت الآراء اللبنانية حول وظيفة لبنان ودوره في الصراع العربي ـ الإسرائيلي. وكانت قد تتابعت المشاريع العربية المقاومة للعدوان الصهيوني، فمن الناصرية التي دعت ومارست حرب الاستنزاف جنباً إلى جنب مع العمل الدبلوماسي، إلى المقاومة الفلسطينية التي انطلقت من الأردن ولبنان لاعتبارات جغرافية ديموغرافية وسياسية، إلى المقاومة اللبنانية الوطنية، والمقاومة الإسلامية. ولكن هذا السياق هو أيضاً السياق الذي اندمجت في مساره الزمني والموضوعي الحرب الأهلية اللبنانية منذ عام ١٩٧٥. فكيف نرى الجوانب والأبعاد التي رافقت هذه الحرب؟

أول ما يسترعي الانتباه هو ذلك الجانب الدفاعي في هذه الحرب، وهو الجانب الذي يترجم حال المقاومة في وجه عدو احتل أرضاً عربية، ولا يزال يعمل من أجل توسيع سيطرته عبر الاحتلال العسكري المباشر والتهويد الاجتماعي والسياسي والثقافي لمحيط مركزه، وفي ظل دعم دولي غربي، تقاطع مع المشروع الصهيوني في أكثر من موقع استراتيجي في منطقة الشرق الأوسط. هذا الجانب الدفاعي الذي هو حق مشروع للشعوب المستعمرة والمستضعفة، كان أن عبّر عن نفسه على الساحة اللبنانية في وجوه سياسية وتنظيمية وعسكرية وأيديولوجية متنوعة. وقد ساعد على تكثيف هذا التعبير وانطلاقته من لبنان عوامل ظرفية سياسية، وعوامل تاريخية ديموغرافية، اجتماعية، نذكر منها:

١ ـ العامل الفلسطيني وذلك بسبب الوجود السكني الفلسطيني، وبسبب دفع

العديد من الأنظمة العربية للفلسطينيين إلى التمركز في لبنان، هرباً من التبعات والمسؤوليات القومية الملقاة عليها، وتخلصاً من إحراجات وإرباكات أمنية بدأت مع تأسيس منظمة التحرير وبروز العمل الفدائي في مناطق الحدود العربية، بعد هزيمة ١٩٦٧.

٢ ـ الحرية النسبية التي أمّنها الوضع السياسي اللبناني، للعمل السياسي الحزبي والإعلامي والتنظيمي للبنانيين، الأمر الذي أتاح، موضوعياً، تبلور أنماط عليا من الوعي السياسي مختلف المنابع والروافد الأيديولوجية والفكرية والثقافية.

٣ ـ الذاكرة التاريخية الجماعية والواقع المعيش للجماعات التي ألفت لبنان عبر المحطات التاريخية التالية: (١٩٢٠ ـ ١٩٢٦) ـ (١٩٣٦ ـ ١٩٤٣) ـ (١٩٥٨ ـ ١٩٧٥). وهذان الأمران (الذاكرة والواقع) يدفعان الجماعات السياسية في لبنان، التي هي في معظمها وفي تكوينها التاريخي جماعات دينية ومذهبية، إلى أن تعبر عن مشاريعها السياسية وعن مواقعها في السلطة القائمة انطلاقاً من ميزان القوى في المنطقة العربية. وهي في كل مرة يختل فيها هذا الميزان أو يتعدّل في حركة التجاذب والصراع بين السياسات الغربية والشرقية، وبين القوى العربية نفسها، تبحث هذه الجماعات منفردة، عن «سُلّم» خاص بها لتحسين حجم المشاركة في قرار السلطة، أو عن «متراس» يحمي موقعها في السلطة.

وكان أن أفاد بعض القيادات الفلسطينية من هذا الواقع إفادة تجاوزت هذا السقف الذي كان قد وضعه عبد الناصر لاتفاقية القاهرة في لبنان، والذي كان يقف عند شرط قيام استراتيجية عربية مشرقية مواجهة لإسرائيل، مورست آنذاك عبر: حرب الاستنزاف العربية، وقيام الجبهة الشرقية. فلما كانت اتفاقية كمب ديفيد، تلاشت هذه الاستراتيجية العربية، وكان سلوك القيادات الفلسطينية حيال ذلك نوعاً من الهروب إلى الأمام على الساحة اللبنانية، وهذا السلوك كان يتخطى حالتين خطيرتين، ويمكن أن تتفاقما خطراً:

ـ حالة التركيز على بنية اجتماعية ـ سياسية لبنانية، حديثة العهد، ولا تزال تحمل آثار الذاكرة التاريخية، التي رافقت عملية إعلان الكيان اللبناني. كما كانت تختزن تناقضات واقع مستجد. فمنذ عام ١٩٧٥، انكشف الصراع الاجتماعي الأهلي على السلطة في مواقع الدولة. ومع مأزق بناء دولة وطنية حديثة ووصول محاولة الشهابية إلى الحائط المسدود، كانت هذه التناقضات اللبنانية مرشحة

للانفجار، أو سائرة نحو احتمال انفجارها القريب مع تقاطعها مع التناقضات العربية، وتربص إسرائيل لتوظيف صراعات الساحة اللبنانية لمصلحة خطّها الاستراتيجي الهادف إلى تقسيم لبنان والمنطقة.

ـ ومن جهة أخرى، بدا انكشاف الساحة اللبنانية وكأنه السراب الذي أمّل المقاومة الفلسطينية بالتعويض عن النكوص الاستراتيجي العربي، انطلاقاً من جنوبه تحديداً. ولقد ارتكز هذا التعويض إلى التأثير في المعادلة السياسية الداخلية بين الجماعات اللبنانية، فكان ذلك التقاطع أو التوافق آنذاك بين المشروع الفلسطيني والمشروع الإصلاحي المحلي هو المدخل لانفجار المحطة الأخيرة في صيغة النظام السياسي اللبناني، انفجار تمّ وفقاً لخطوط الذاكرة التاريخية ومفارقات الواقع المعيش لدى الجماعات الاجتماعية ـ السياسية في لبنان، في مواقعها من السلطة أو تطلعاتها إليها، حتى كان الاجتياح الصهيوني للبنان عام ١٩٨٢، الذي أفاد بدوره من كل هذه المفارقات، فأعاد اللعبة السياسية اللبنانية لتنتظم في خيارين، خيار الهيمنة أو خيار التقسيم.

وهكذا دفعت الجماهير اللبنانية ومعها الفلسطينية ثمناً باهظاً لهذا التجاوز لسقف «اتفاقية القاهرة»، بعد موت عبد الناصر وعقد الصلح مع إسرائيل، ولذلك الاستخدام الوظيفي لهشاشة البنية الاجتماعية ـ السياسية اللبنانية وانفكاك نظامها السياسي الطائفي التراتبي: هذا الثمن كاد يكون احتلال لبنان، لولا قيام المقاومة الشعبية اللبنانية، وبداية تصفية قضية، لولا استدراك الشعب الفلسطيني في انتفاضته الكبرى في الأراضي المحتلة.

ولعل الدرس من هذه التجربة لا يكتمل إلا عبر استكمال فصلها الثاني، بعد الاجتياح الصهيوني وصعود المقاومة اللبنانية. لقد أدى الفصل الثاني من الحرب، ولا سيما الشق المتعلق بإسقاط اتفاق ١٧ أيار/ مايو، وإطلاق حركة المقاومة ضد الاحتلال الإسرائيلي، إلى جملة من النتائج الإيجابية، كان يمكن أن توظف في عمل وطني وحدوي متجاوز لسلبيات المرحلة السابقة. فللمرة الأولى في تاريخ الاحتلال الصهيوني للأراضي العربية، يضطر العدو إلى الانسحاب من الأراضي اللبنانية المحتلة، بفضل ضربات المقاومة المستمرة والانتفاضات الأهلية والمدنية العارمة في المدن والقرى اللبنانية. وينفتح أمام القوى اللبنانية المطالبة بالتحرير والإصلاح مجال واسع للتعبئة الوطنية والتوحيد، ولكن بدل أن يجري العمل السياسي بهدف توحيد أكثرية الشعب اللبناني حول برنامج التحرير والإصلاح، قولاً وممارسة، خطاباً

ونموذجاً، استمر منهج التطيف السياسي الذي ساد في ممارسة ما قبل ١٩٨٢، وانتقل المنهج نفسه إلى حال من حالات التمذهب السياسي، فغاب النموذج الوطني الوحدوي عن الساحة اللبنانية، وغرقت هذه الأخيرة في دوامة من الانفعالات والتشنجات التي تفرضها مصالح القوى المسلحة على المجتمع المدني.

صحيح أن تلك القوى نمت من خلال انشطارات هذا المجتمع في مستويات علاقته بالدولة، ولكن هذه القوى عادت فانقلبت على المجتمع الذي أنتجها من خلال افتراقها عنه، بل من خلال تناقضها معه، على مستوى الاختلافات في أنظمة المصالح، والتباين في زاوية الرؤية والتطلعات القريبة والبعيدة. فالعدل المنشود والمساواة المتوخاة، واللذان كانا في أساس صياغة التعبئة من أجل التغيير، أصبحا حلماً أبعد منالاً، وخصوصاً بعد أن ذاقت كل فئة لبنانية «ظلم ذوي القربى»، فكان لسان حالها: «وظلم ذوي القربى أشد مضاضة». فكانت هذه التحولات السلبية أحد أهم أسباب التراجع في تألق المقاومة، بالنسبة إلى ما كانت عليه في الوجدان الشعبي، وأحد أهم أسباب التقلص في مشروع الإصلاح السياسي.

وهنا، نعود فنذكر أنه برزت على الساحة اللبنانية تعبيرات مختلفة في وظائفية التعامل مع نتائج العدوان الصهيوني على لبنان. فمن مستقوٍ به إلى مقاوم له، وصولاً إلى حال من الارتخاء والتعب بفعل الضغط الاقتصادي والمعيشي، وبفعل الصراعات الدموية الداخلية المدمرة، وأخيراً إلى نشوء حال من حالات الترقب وانتظار «الخلاص» عبر أي حل يلوح به.

ولكن، ومهما يكن من أمر الاختلاف في هذه التعبيرات في المجتمع اللبناني، فإن الدور المنتظر للبنان «الرسمي» المقبل، يبقى جزءاً من دور استراتيجي عربي.

لقد أثبتت التجربة التاريخية أن الوفاق العربي حول استراتيجية واحدة لمواجهة إسرائيل، أو لصوغ موقف مشترك من الآثار المترتبة على عدوانها منذ عام ١٩٦٧ وحتى العدوان الأخير على لبنان، هو شرط لا غنى عنه للتسوية اللبنانية. وهذا الوفاق هو الذي سيعين، عبر طبيعة علاقة أصحابه بالمراكز الدولية، دوراً ما للبنان تجاه إسرائيل، وعبر القوى المحلية اللبنانية التي التقت في الطائف.

أما التفكر في نظرية دائمة حول هذا الدور، فإنه يبقى عرضة للاهتزاز، إذ يصعب استشراف نظرية على قاعدة ما سيكون عليه دور لبنان في أفق مستقبل العلاقة بين العرب وإسرائيل.

لقد سقطت الرهانات العقيمة في الاستقواء بإسرائيل من أجل تمكين السلطة المحلية، وتراجعت شعارات تحرير كامل التراب، والزحف نحو القدس في ظل غياب القوة القومية العربية أو الإسلامية ذات المشروع التحريري. فهل يبرر ذلك العودة مرة أخرى إلى فلسفة التوازن التي دعا إليها ميشال شيحا، خصوصاً في كتابيه «السياسة الداخلية» و«فلسطين»؟

كثيراً ما شدّد على أن صيغة لبنان القائم على الحياة المشتركة بين الطوائف، هي نقض لصيغة إسرائيل الطائفية ـ العنصرية، وأن انفجار صيغة الحياة المشتركة في لبنان هو سلاح بيد إسرائيل لإثبات شرعيتها ومنطقها ومخططها التقسيمي، لا للبنان فحسب، بل للمشرق العربي كله. لقد أثبتت التجربة خطر هذا الرهان الصهيوني، كما ثبت أيضاً أن الدور الاقتصادي والثقافي والخدماتي للبنان بين الغرب والداخل العربي، هو الدور الذي تطمح إسرائيل إلى القيام به من خلال تطبيع العلاقات مع الدول العربية. ولعل اتفاق ١٧ أيار/ مايو كان مدخلاً إلى ذلك من خلال بوابة لبنان.

لقد وعا ميشال شيحا باكراً هذين الأمرين، فدعا إلى تعميق وتطوير المؤسسات البرلمانية في لبنان بشكل هادىء ومتوازن وتدريجي، لاحتواء مشاكل المجتمع الأهلي الطائفي في المؤسسات الديموقراطية للدولة، كما دعا إلى التنبه للدور الاقتصادي والحضاري المناط بلبنان في مواجهة إسرائيل التي تطمح لإزاحته.

ومع هذا، فإن أصحاب شيحا لم يدركوا أن تطوير الصيغة اللبنانية هو شرط لاستمرارها وبقائها، كما نصحهم. ففضلوا حلاوة الامتياز العابر والسريع على بعد النظر وعلى الحفاظ على مستقبل الأجيال المقبلة. فنحروا صيغتهم نحراً. كما أنهم لم يدركوا مخاطر إسرائيل، من زاوية إلغائها لدور لبنان، فوقعوا في وهم الاستقواء، كما تقع الفراشة في جاذبية النور.

أما خصوم شيحا، فلم يدركوا، أو أدركوا متأخرين أن الخلل في التوازن، أو الإخلال به هو فعلاً أمر خطير ودقيق ـ وأنه يمكن أن يجر إلى الويلات وإلى اللاحل.

ولكن، ولكي لا نظلم أحداً أو نوقع أنفسنا في عقدة الذنب، فإن فلسفة التوازن ـ على أهميتها في تجنب الخضات والأزمات أحياناً ـ لها شروطها الموضوعية التي تمكن من ممارستها، وأهم شروطها: ظروف إقليمية ودولية مؤاتية، يستطيع

الكيان السياسي الصغير أن يتعايش معها؛ إذ ليس الكيان هو الذي يخلق التوازن، وإنما هو حصيلة ونتيجة التوازن الأكبر. وعندما يختل التوازن لأي سبب من الأسباب، فإنه من الصعب الحديث عن إمكان التوازن في مجتمع سياسي غير متجانس، وفي نظام سياسي تراتبي. لذلك يبقى المخرج الأساسي كامناً في توافق حالتين، ينبغي العمل على بلورتهما وقيامهما، إسلامياً وعربياً ولبنانياً.

ـ حال قيام نظام إقليمي عربي في العلاقات الدولية.

ـ حال تكوين اجتماع سياسي لبناني متماسك، قائم على وحدة تحتضن التعدد.

وإذا كان يصعب تأثير الإرادات اللبنانية في المستوى الأول (المعطيات الإقليمية والدولية) فإنه بات ضرورياً أن يدرس اللبنانيون تجربتهم ويعوها وعياً تاريخياً نقدياً؛ إذ يساعدهم ذلك على تكوين عقلية سياسية جديدة ومنهج جديد في اتخاذ القرارات والمواقف والتحالفات، التي تضمن حداً من مصالحهم واستمراريتهم وتكيفهم كجماعة سياسية في هذا المحيط الدولي الهائج.

وفي إطار هذا المنظور، ينبغي للجماعات السياسية التي تتفق على اجتماع سياسي وطني واحد في ظل العلاقات الدولية والإقليمية المتاحة، أن تبلور صيغاً مستقبلية لهذا الاجتماع تأخذ في الحسبان:

ـ التنوع الديني والمذهبي والفكري والثقافي، المغروس في التاريخ والمجتمع المحليين.

ـ الانتباه الشديد إلى نتائج العلاقة التي تربط بين هذا التنوع الداخلي وتعددية الأيديولوجيات السياسية في العالم وفي المنطقة، حيث يبقى التوازن معياراً لعلاقة سليمة بين ضرورات الاجتماع الوطني، من جهة وبين الانتماءات الدينية والمذهبية والأيديولوجية المختلفة من جهة ثانية، وحيث تغنى هذه العلاقة بتوازنها واعتدالها الاجتماع الوطني الداخلي، ولا تدمره بإفراطها أو تفريطها.

القسم الثاني

اشكال العلاقة بين الدين والسياسة: بحثاً عن علاقة متوازنة في التجربة اللبنانية

يهدف هذا القسم إلى البحث عن علاقة متوازنة بين الدين والسياسة، بما هما تعبيران عن اجتماع بشري تداخلت فيه، عبر مراحل التاريخ، العناصر الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية، إلى حد صعب الفصل بين مستوياتها وقطاعاتها.

لقد ظنت البشرية، بفعل سيادة أفكار التنوير والفلسفة الوضعانية، أنه يمكن الفصل بين الظواهر في قطاعي الطبيعة والبشر، إلى الحد الذي ينشىء لكل وضعية أو موضوع، علماً أو منهجاً قائماً في ذاته، وإلى الحد الذي يجعل من الظواهر البشرية قطاعات متميزة ومنفصلة أشبه بأفلاك أو دوائر مغلقة.

ولعله في هذا السياق التفكيكي والتجزيئي للظواهر، وهو سياق تاريخي يبدو أنه كان ضرورياً في مرحلة من المراحل، لهزّ الجمود الكلاّني والدوغمائية العقدية، كان التشديد على الفواصل والعوالم والكيانات، بما هي عناصر أو ميادين وحقول ذات خصائص وجواهر وأهداف ووسائل للنظر والفهم والتأثير.

ولعل الفصل بين الدين والسياسة، جاء في السياق التفكيكي والتجزيئي نفسه. والملاحظ أن التجربة الفرنسية قدّمت الأنموذج العالمي لهذا الفصل، الذي يبدو كشرط للديموقراطية وركن للمجتمع المدني في كل مكان. في حين أن الدراسة الموسعة والمعمقة، تطرح تساؤلات كثيرة حول مدى صحة تعميم هذا الفصل، بالنسبة إلى تواريخ البلدان الديموقراطية الغربية نفسها، كما بينت دراسات ماكس فيبر، مطالع القرن العشرين. كما تطرح تساؤلات أكثر حدة وإلحاحاً بالنسبة إلى التواريخ غير الغربية، لا لجهة مدى صحة التعميم على التاريخ فحسب، بل لجهة مدى واقعيته، من زاوية اجتماعية ـ سياسية وثقافية أيضاً.

قديماً، تحدثوا عن دور الدين في النزاعات، وحالياً بدأوا يتحدثون عن دور الدين في حل النزاعات وإحلال السلم. فكيف يمكن أن تتم مقاربة هذه الإشكالية، لا سيما في العالم الإسلامي والعربي، وخصوصاً في لبنان؟

١ ـ أوجه من التمييز لا بد من توضيحها

أ ـ التمييز بين الديني الفطري والديني المؤسسي

لا بد، أولاً، من التمييز بين «الديني» بما هو نزعة وتعبير عن فطرة إنسانية، لم تخفت طوال مراحل التاريخ، مهما سادت الوضع والمرحلة أيديولوجيات «لا دينية» هنا أو هناك، قديماً أو حديثاً، وبين التعبير «الديني» كتعبير مؤسسي أو كنسي، بما هو شعائر وطقوس أو مؤسسة وكنيسة، أو لاهوت وعلم كلام وفقه.

ـ الفطرة الدينية تتسم بالديمومة، كحدس وقلق وجودي ومشاعر ونزوع متسام وعرفان... وهذه الفطرة سمة مشتركة بين البشر، وواحدة في الجوهري والأساسي في الأديان. وهي مغروسة في القعر النفسي للإنسان، كحاجة إلى التجاوز المادي والحسي. و«كبتها» في مرحلة معينة من تاريخ حضارة ما، أو عمر إنسان ما، يؤدي إلى كمونها واختزانها في اللاوعي الفردي أو الجماعي، كما رأى يونغ، في النصف الثاني من القرن العشرين، محللاً التجربة الحضارية الأوروبية ومتنبئاً بتلك «الصحوة الدينية» التي يشهدها الغرب الآن في أشكال وتعبيرات مختلفة.

ـ أما التعبير المؤسسي فمختلف ومتحول، يتأثر بالثقافات والإثنيات والقوميات والمصالح الاجتماعية، ويتخذ مجاري وقنوات متعددة في السياسة والدولة والمجتمع، وصوراً مختلفة في اللاهوت وعلم الأصول والفقه، أي في علوم الدين.

وهكذا، فإن التعبير المؤسسي يقدم مناهج مختلفة وخطابات مختلفة، وفقاً للمراحل التاريخية، ووفقاً للانتماءات والضغوط والسياقات، التي تجري فيها حركية المجتمع.

ب ـ التمييز بين مستويات الدلالة للأطروحة والمصطلح

هذا التمييز الأولي والأساسي بين الديني الفطري والديني المؤسسي، يقود في المنهج إلى التمييز بين دلالات الأطروحات والمصطلحات والصيغ المنهجية المستخدمة. فصيغ مثل العلمانية وفصل الدين عن الدولة أو عن السياسة، تقود إلى طرح التساؤلات الآتية: عن أي مستوى من المستويات نتحدث؟

ـ أنتحدث عن العلمانية كموقف دنيوي وضعي بشري وعقلاني وديموقراطي

مدني؟ وهو موقف لا يمكن تجريد الدينيين والمتدينين منه، بل إنه، كما نلاحظ لدى الأكثرية من الاتجاهات الإسلامية أو المسيحية، حاضر في توجهاتهم ودعواتهم، أم نتحدث عن العلمانية كموقف عقيدي وفلسفي مناهض للدين في كل مستوياته الفطرية والمؤسسية معاً؟ وهو موقف له أصوله في بعض المدارس الأوروبية في مرحلة معينة من مراحل التاريخ.

ـ أنتحدث عن الموقف الديني الذي يدمج مستويات التدين في السياسة دمجاً كلياً، فيجتمع «الديني» و«السياسي» معاً، ويتوحدان في مفهوم الحق الإلهي (القروسطي) أو في «الحاكمية الإلهية»، وفقاً لمصطلح المودودي وسيد قطب، وبعض الحركات الإسلامية؟

ـ أم نتحدث عن الموقف الديني الذي يرى في السياسة حقلاً لتجليات الاجتماع الديني، بما يحمله هذا من إيمان الفطرة وأخلاقيات العبادة ومسلكيات التدين؟ وهي أمور تؤلف في مجموعها حال استنهاض للسياسي ـ الاجتماعي في المفهوم الذي تحدث عنه ماكس فيبر (Max Weber) عندما شدد على ارتباط المهنة «البيروف» بالديني كعامل نهوض وإنجاز للعملية الاقتصادية والسياسة، وكما يشرح ذلك في كتابه الذي ترجم إلى الفرنسية بعنوان «العالِم والسياسي» «Le savant et le Politique».

٢ ـ إشكالية «السياسي» و«الديني» في لبنان

إن هذه التساؤلات تفيد مقاربتنا للموضوع، لجهة فهم العلاقة بين الدين والسياسة، في لبنان والعالمين العربي والإسلامي. ذلك أنه عبر كل مراحل تاريخ البشرية، لم ينفصل الاجتماع الديني عن الاجتماع السياسي، إلا في لحظات من التاريخ المديد، وهي لحظات تقدّر بعشرات السنين فحسب، وفي أماكن محددة من الجغرافية البشرية (النموذج الفرنسي على وجه التحديد أكثر بروزاً). حتى إن صيغة «اعطِ ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»، والصيغة المدنية لقانون نابليون، لم تؤديا إلى حال القطيعة الكاملة بمقدار ما أدتا إلى حال التوزع الوظائفي للحيّزين الديني والسياسي في الاجتماع البشري. ولا يخرج عن هذا المنطق حال التوزع الوظائفي بين الهيئة السلطانية والهيئة الشرعية في الدولة السلطانية في التاريخ الإسلامي، وهي الحال التي حللها ابن خلدون في شكل ثاقب في باب العلاقة بين العصبية والدعوة، من مقدمته.

وهذا التوزع الوظائفي ليس معطى ثابتاً في علاقة طرفيه، وإنما هو توزع أملته آليات ممارسة السلطة وإنتاج الثروة، في علاقة معقّدة ومركبة بين أهل الدولة والمجتمع، وبين الثقافة المتجددة والنص الديني الثابت، وبين قيم الناس وحاجات التبادل. لذلك ما أمكن، ولا يمكن أن يكون الحيّز الديني في تلك العلاقة واحداً. لقد كان دائماً، ولا يزال حقل تجاذب بين الدولة والمجتمع. كان ولا يزال جزءاً من حركية المجتمع وتوازن السلطة، وعناصر الثقافة والمعارف المستجدة: خضع ويخضع للتفسير والتأويل، وللموالاة والمعارضة، وللتقليد والتجديد والاجتهاد... من هنا كان الاختلاف على مستوى التعبير المؤسسي داخل الكنيسة، وداخل الفقه وعلم الأصول وعلم الكلام.

في لبنان اتخذت الصورة بعداً دراماتيكياً، ربما لسببين:

ـ صغر المساحة أو الحقل، الأمر الذي يعطيه سمة المختبر أو النموذج.

ـ غنى التمذهب والتطيف السياسي وتعددهما في ساحة اجتماعية ـ سياسية، شكلت عبر التاريخ، حقل صراع على السلطة، ليس بين فئاتها فحسب، بل بين القوى الدولية والإقليمية في شكل أساسي، الأمر الذي أعطاها ويعطيها موقعاً جيو ـ سياسياً واستراتيجياً في المنطقة، وبعداً وظيفياً في السياسات الإقليمية والدولية تالياً. وهذا التقاطع بين الحيز الداخلي للصراع على السلطة والحيز الخارجي في السياسات الدولية، من شأنه أن يضخم التعبير المؤسسي للديني والطائفي والمذهبي ويعدّله، وينقله من حيزه الثقافي الأنتروبولوجي (الذاكرة + النص + المرجعية) إلى حيز سياسي راهن يتمثل في موقف وخطاب واتجاه ومصلحة وسلوك سياسي معين.

تكون النظام السياسي اللبناني في التاريخ، كما رأينا، وفقاً لمحطات أساسية أربع هي: المتصرفية، لبنان الكبير ودستور ١٩٢٦، ميثاق ١٩٤٣، اتفاق الطائف الذي تشكل سنة ١٩٨٩ بعد مخاض طويل...

وكانت قوى هذا النظام تتسع أفقياً، وعلى صعيد ما سمّي في التجربة السياسية اللبنانية «المشاركة».

والمشاركة عنت حقوقاً للطوائف بما هي فاعليات سياسية وكادرات وقوى دينامية صاعدة. وخلاصتها أن يكون لكل منها حجم في هياكل الدولة وحصة في التوزيع والتبادل، منسجمان إما مع «تاريخيتها» أو مع «حجمها العددي» أو مع

«وزنها الاقتصادي» أو العلمي... إلخ.. (وذلك وفقاً لمصطلحات الخطاب التعبوي المستخدم لدى كل طائفة أو فئة).

والملاحظ أن سمات النظام السياسي، منذ تشكله وحتى ما بعد بنود الطائف، لم تخرج عن هذه السمة الأساسية: المطالبة بحق المشاركة وزيادة حجمها، وليس في هذا الأمر ما يعيب في حد ذاته. فالتركيب الطوائفي للمجتمع اللبناني تركيب بنيوي، أي أنه نتاج أنتروبولوجيا سياسية احتضنت تاريخياً، ولا تزال، في علاقات سياسية إقليمية ودولية، لذلك فإن الدينامية السياسية اللبنانية (أو الحياة السياسية اللبنانية، كما يفضل البعض أن يقول) لا تستطيع أن تخرج عن هذين المعطيين. حتى الأحزاب القومية واليسارية العلمانية، انضوت إلى هذا المنطق عن وعي أو عن غير وعي.

إن العيب يكمن في عمليات التمويه المستمرة للعلاقة القائمة بين المستويات التي أشرنا إليها، بحيث يصعب أو يستحيل، مع هذا التمويه المستمر، الذي أمسى جزءاً من وعي ايديولوجي زائف، الوصول إلى حال وعي للتمايزات والاختلافات والفروقات، وقبول الاختلاف كمعطى وحق. إذ برز في لبنان مستوى ديني - سياسي مموه، لا هو تعبير عن تدين فطري إيماني، ولا هو تعبير عن حال مؤسسية دينية تاريخية، إنه تأسيس للديني في خطاب تعبوي.

ومع هذا الخطاب، استحال التمييز بين النص والذاكرة للجماعات من جهة، وخطاب القوى السياسية الفاعلة في الجماعة من جهة أخرى؛ إذ إن النص والذاكرة الثقافيين هما من ركائز تمايز الجماعة واختلافها في المجتمع، وهذا حق من حقوق الإنسان والجماعات. أما الخطاب السياسي، فيعيد إنتاج هذا التمايز في وظيفة سياسية راهنة في الحياة السياسية اللبنانية. ويندمج بفعل الأمر الواقع وحدّة الصراع مع الخطاب الثقافي، في وعي مموه لدى المثقف اللبناني نفسه، فكيف لدى العادي! بل إن الخطاب السياسي اليومي أو التعبوي، هو الذي يهيمن ويطمس الخطاب الثقافي والديني معاً.

ومع التوزيع الوظائفي للنظام السياسي اللبناني ونظام المصالح السائدة في العلاقات الاجتماعية، استحال بل صعب التمييز بين الموقف العلماني كمنهج وطريقة في التفكير والموقف السياسي للنخبة التي تضع نفسها خارج حركة الطوائف في الخطاب، بينما يضعها نظام المصالح السائد في الحياة السياسية اللبنانية

في قلب خريطة الطوائف وديناميتها السياسية. ويجري التمويه، هنا، من خلال ازدياد المفارقة بين «واقع السلوك» من جهة و «مبدأية الخطاب» أو «دوغمائيته» من جهة ثانية. وفي كثير من الأحيان، يقع «الخطاب العلماني»، وبحجة «علمويته» في عصبوية، أين منها «العصبية الدينية» أو «الطائفية» موضوع النقد!

إن حركية التطيف السياسي في المجتمع اللبناني، تحت شعار «حق المشاركة» أو «حفظ الحقوق»، وبفعل جاذبية السلطة التي يمنحها موقع من مواقع أجهزة الدولة أو «مراكز القرار»، تؤدي إلى طمس تلك التمايزات وإلى توظيف كل شيء واستخدامه خطاب تعبئة، فتنعدم الحدود الفاصلة بين السياسة والأخلاق، بل بين السياسة والسياسة نفسها؛ إذ تصبح السياسة اللبنانية سلوكاً لا يخضع لأي قاعدة من قواعد الثبات أو الوضوح أو الخطط المندرجة في استراتيجية معينة، وبهذا تزول المعايير والحدود، ويبرز الخطاب السياسي وحده: يعلو ويهبط، يهدأ ويتأزم ويبتلع كل شيء: الدين والأخلاق والعلم.

المشكلة، إذاً، ليست في الدين، وليست في الطائفة أو المذهب، بل في العقل السياسي نفسه الذي يتعامل مع هذه الظواهر الفطرية والطبيعية والاجتماعية في مجتمع متعدد ومتنوع وصغير كالمجتمع اللبناني، وفي بقعة حساسة من بركان استراتيجي في المنطقة. إن أسلوب التعامل التوظيفي، أو أسلوب الرفض المتجاهل للواقع، لا يؤديان عملياً إلا إلى الغرق في سياسات فئوية صغيرة، لا توحد وطناً، ولا تبنيه، ولا تحقق مصالح شعب ولا حتى مصالح جماهير طائفة بعينها.

وفي المقابل، إن منهجاً يأخذ في الحسبان الحقائق الآتية:

- حقيقة الدين كفطرة، لا يمكن كبتها أو قمعها بقوانين أو مؤسسات.

- حقيقة الدين كتجلّ ثقافي للمقدس، في قيم الطوائف وعباداتها.

- حقيقة الدين كمعطى اجتماعي، مؤثر وفاعل في السياسة وعلاقات السلطة بالمجتمع والدولة.

إن منهجاً يأخذ في الحسبان هذه المعطيات، يطرح التوجهات الآتية:

- لا يمكن، في أي حال، فصل الدين عن السياسة، لا في لبنان، ولا في أي مجتمع، انطلاقاً من أفكاره ونصوصه وتصوراته للعالم والكون والإنسان

والمجتمع، وهذه كلها أمور تختلط بالسياسة أو تؤثر فيها. والفصل المدّعى ليس إلا فصلاً صورياً أو شكلياً، حصل في مرحلة من التاريخ، وتطبيقه الصارم لا يؤدي إلا إلى مزيد من القمع (قمع المجتمع ونفيه من جانب نخب الدولة، كتجربة بعض دول أميركا اللاتينية مع الكنيسة، والتجربة الجزائرية مع الحال الإسلامية) أو إلى تعسف استخدام القانون المدني (العلماني) كقضية مواجهة الحجاب في فرنسا من جانب بعض العلمانيين «المتعصبين».

ـ بدل الدعوة إلى الفصل، أدعو إلى التمييز بين المستويين، بين السياسة والدين. ذلك أن حداً فاصلاً دقيقاً ومرناً ومتحركاً يقوم بينهما، يمكن أن تعبّر عنه المعادلة الآتية: لا يمكن أن يتحول الدين سياسة، وإلا فقد جوهره الفطري الإنساني، وغابت قيمه العرفانية والأخلاقية، وضاعت ديناميته وحركيته التي تتجاوز كل سياسة وضعية، وذلك بفعل الضغط الاجتماعي واحتمال الانحراف البشري. ولا يمكن أن تتحول السياسة ديناً، وإلا فقدت مبررها كسياسة مدنية، وأصبحت أسيرة نص من النصوص أو مذهب من المذاهب أو طائفة من الطوائف.

يمكن، بل يجب ألا ينعزل الدين عن هموم المجتمع ومشاكله وقضاياه، وأن يكون له كلمة ومشاركة في السياسة والعمل السياسي. ويجب على السياسة أن تستلهم الدين في أخلاقيته وقيمه في حركة تتمثل في التقوى: تقوى الله وتقوى الأخوّة الإنسانية، وتقوى الشعب والأمة.

هل يمكن ضبط هذا الحد الفاصل والمميز بين السياسة والدين؟

نعم، وذلك عندما تتوازن العلاقة، عبر نظام ديموقراطي مؤسسي، بين طرفي الدولة والمجتمع، فلا يطغى طرف الدولة بنخبها، وأيديولوجيا نخبها، على المجتمع (مثل الجزائر)، ولا يخترق المجتمع، بما يختزنه من تعددية وتنوع وصراعات ومصالح، وحدة الدولة فيفككها إلى زعامات ومراكز جهوية وفئوية (مثل لبنان).

ولأجل إقامة هذا التوازن بين الدولة والمجتمع، نتصور ثلاثة مستويات من السياسات المتوازنة والمتوازية:

١ ـ سياسات عامة مركزية، لا ترى إلا وحدة الشعب ووحدة الوطن على المستويات: الإنمائية والاقتصادية والمالية والعسكرية والسياسة الخارجية. تصدر عن الدولة ومؤسساتها المركزية.

٢ ـ سياسات إدارية لا مركزية على مستوى المناطق، من شأنها تأمين مواطنية متساوية في شتى أنواع الخدمات الإدارية والأمنية والمعيشية والعلمية والاجتماعية، في موازاة قوانين خاصة بكل طائفة في ما يتعلق بالأحوال الشخصية، إلى جانب قانون مدني اختياري في هذا المجال.

٣ ـ سياسات مدنية وأهلية خاصة، يمكن أن يقدمها المجتمع اللبناني، عبر مؤسسات أديانه وطوائفه، وعبر نقاباته وأحزابه العلمانية أو الدينية، وعبر الكثير من فاعلياته الاقتصادية والثقافية. ويمكن هذه السياسات أن تقدّم إسهاماً كبيراً في إنماء المجتمع بالتعاون مع الدولة، أو باستقلالية عنها، كما يمكنها أن تقدّم، عبر حرية العمل السياسي، إمكانات ضغط ومراكز تأثير لصوغ القرارات والبرامج والخطط، سواء في السياسات المركزية أو السياسات اللامركزية.

وفي إطار هذه السياسات، وخصوصاً في السياسات المدنية والأهلية، يقوم الدين بدور فاعل لجهة التدخل والترشيد والضغط، من دون أن يحكم باسم «حق إلهي» أو «حاكمية إلهية» أو باسم كنيسة أو مجلس مليّ أو حزب ديني.

أما على مستوى دور المثقفين، وبالتحديد دور الباحثين والكتّاب منهم، فهناك نص لماكس فيبر ذو دلاله. يقول: «إذا كان ينبغي البحث عن قرابة معينة بين بعض تجليات الروح البروتستانتية القديمة والحضارة الرأسمالية الحديثة، فمن الضروري، طوعاً أم كرهاً، البحث عن ذلك في السمات الدينية الصرفة، لا في مباهج العيش المزعومة تلك، المادية نوعاً أو المعادلة لنزعة الزهد والتقشف». يقول مونتسكيو في كتابه «روح القوانين» في صدد الإنكليز: «إنهم أكثر شعوب العالم قدرة على الانتفاع من أشيائهم الثلاثة الكبرى: الدين والتجارة والحرية». ويتساءل فيبر: «أفلا يرتبط تفوقهم التجاري واعتمادهم مؤسسات سياسية حرة بمأثرة التقوى هذه، التي يعزوها مونتسكيو إليهم؟ حين تطرح القضية في هذا الشكل، يحضر في الذهن عدد كبير من العلاقات الممكنة التي تلمح في صورة غامضة. تكمن مهمتنا منذ الآن في أن نصوغ، بأكثر ما يمكن من الوضوح، ما لا نزال نراه في صورة مشوشة في ظل التنوع الهائل الذي يميز الظاهرات التاريخية. ويغدو ضرورياً إذ ذاك التخلي عن مجالات التمثلات الغامضة والعامة، بهدف محاولة اختراق السمات الخاصة والاختلافات بين هذه العوالم الدينية، التي تؤلف تاريخياً مختلف تجليات المسيحية».

وأضيف، من الموقع اللبناني: «مختلف تجليات المسيحية والإسلام». وأطرح هذا التساؤل: ألا تتماثل أشياء الإنكليز الثلاثة بأشياء اللبنانيين الثلاثة: الدين، والتجارة، والحرية؟ فلم نحن أقل شعوب العالم قدرة على الانتفاع بهذه الأشياء الثلاثة؟

وجيه كوثراني

الفصل الخامس

التدين والتعصب الديني
أمران متناقضان لا يلتقيان

الدكتور ساسين عساف

أستاذ في الجامعة اللبنانية

منذ السبعينات، بدأ الدين يحل محل الأيديولوجيات السياسية التي سادت منذ العشرينات، خصوصاً في المجتمع العربي. جاء ذلك ردة فعل على فشل السياسة في حل الأزمات التي آلت إليها أحوال المجتمع، فكانت العودة إلى الدين محاولة خروج من المأزق.. فبدا الدين قادراً على تحريك الأمور في الاتجاه المعاكس للاتجاه الذي قادتها إليه السياسة.

إن الظاهرة الدينية، لما تنطوي عليه من يقينيات دوغمائية، وخصوصاً في زمن السقوط في الأزمة أو المأزق، تزين للناس أنها المنقذ المؤاتي للخروج منها. ولما كانت حياة الشعوب، في المستوى النظري، بحثاً عن المعرفة واليقين، تشهد باستمرار جدلية الحل والإشكال أو المسألة، وفي المستوى العلمي، بحثاً عن الثروة والتنمية، تشهد باستمرار جدلية السلام والحرب، لذلك كان الدين يقدم نفسه باستمرار أصلاً ثابتاً في حياة الشعوب، وأصلاً منقذاً من «ضلال» الظاهرات الأخرى.

الدين، الإسلام أو المسيحية مثلاً، هو أحد تجليات الظاهرة أو أحد تعبيراتها الخاص بجماعة، من دون سواها. والظاهرة الدينية، لجهة فاعليتها التاريخية، تبقى هي إياها، على الرغم من توزعها أدياناً على الناس.. إنها البحر، والأديان جزر ثقافية في داخله.

في كلامنا على ارتداد المجتمع المعاصر إلى الدين، نعني ارتداداً إلى الظاهرة، وليس إلى أحد تعبيراتها أو تجلياتها. وبهذا نكون قد واكبنا حركة الارتداد في

مستواها الأعلى أي مستوى الأصل في المعرفة واليقين، وليس في مستواها الأدنى أي مستوى هذا التعليم أو ذاك، هذه العقيدة أو تلك، هذا الطقس أو ذاك، هذه الفرائض العبادية أو تلك.. وبهذا نكون، في الوقت نفسه، قد تجاوزنا الأطروحة التقليدية القائلة بوضع الدين في مواجهة التاريخ، أو اعتباره ما فوق التاريخ أو تجريده من تاريخانيته (HISTORICITE) نكون قد تجاوزناها إلى وضع الدين في داخل التاريخ، واعتباره حركة فيه، لها تفسيرها وشروط تقدمها أو انحسارها في ضوء علم اجتماع المعرفة والأنتروبولوجيا الفلسفية.

إن وضع الدين في داخل التاريخ، يسقط مقولتين قام في شأنهما سجال قديم متجدد. أما الأولى، فهي السياسة في مواجهة الدين، وعليها انبنت مقولات العلمنة وفصل الدين عن الدولة ومنع رجال الدين من التعاطي السياسي، باعتبار الدين مملكة ليست من هذا العالم، أي مملكة خارج التاريخ.. وأما الثانية، فهي أن الدين أصل السياسة، وعليها انبنت مقولات التيوقراطية وولاية الفقيه وإخضاع الأنظمة السياسية لأحكام الشريعة، باعتبار الدين مملكة من هذا العالم، أي مملكة داخل التاريخ، ولكن أحكامها من لدن إله يسير التاريخ من خارجه وبحكمة أو علم، لا شأن للإنسان به.

إن القول بالدين ظاهرةً أو حركة في التاريخ، يعيد إليه اعتباره وشرعية انتمائه إلى قوانين الحركة المادية وشروط تطورها، ويزيل، تالياً، «سوء العلاقة» بينه وبين السياسة.. حينذاك يتحول إيديولوجيا أو موقفاً أو رأياً أو مشروعاً سياسياً قابلاً للنقاش والتعديل والتبديل والقبول أو الرفض. أما أن يتحول الدين مشروعاً سياسياً ثابتاً واجباً ومفروضاً لأنه من تنزيل الله وحسن تدبيره، وهو العليم بشؤون خلقه، ففي هذا مس بحرية الناس في تدبير شؤونهم، وفي هذا تجاوز للتاريخ الذي يعمل بآليات ذاتية.. الدين هو واحد من تلك الآليات، ولأنه كذلك فمن حقه أن يقدم نفسه للناس مشروعاً سياسياً قابلاً للنقض والتعديل والتجريح والإسقاط، شأنه في ذلك شأن كل الأيديولوجيات السياسية الأخرى.. وبهذا ينتفي التناقض بين السياسة والدين من جهة، وينتفي التماهي بينهما من جهة أخرى، فتستوي العلاقة على قواعد العلم من اقتصاد واجتماع وقانون وفلسفة وتاريخ وأخلاق وثقافة.

الدين في منبته الإلهي، لم يتحقق دوماً في التاريخ، حتى الحكومات الدينية التي عرفها التاريخ تنتمي إلى الأيديولوجيا الدينية (الظاهرة الدينية) أكثر بكثير من

انتمائها إلى الدين (تعبيرات الظاهرة أو تجلياتها).. وردة الفعل التي يشهدها المجتمع المعاصر، بشقيه الأيديولوجي والتعبيري، معرضة للانتكاس.. وقد تصبح هي المأزق بعد أن طرحت نفسها حلاً لكل المآزق، ما لم تتمكن من إرساء العلاقة بين الدين والسياسة على قواعد العلم الموضوعي وأحكام القوانين الوضعية والفلسفات التجريبية والنقدية؛ إذ إنه لا تنزيل، ولا محرمات في دائرة اشتغال العقل السياسي.

إن التفريق المفهومي بين الأيديولوجيا (الظاهرة الدينية) والتعبير أو تجلي الظاهرة (دين معين) المقترن بالعلمية والموضوعية والعقلانية كشرط من شروط المصالحة بين الدين والسياسة في المجتمع المعاصر، يساعد على التفريق بين التدين والتعصب الطائفي وهذا ما أردنا بيانه في مقدمة هذا البحث. فالتدين هو للظاهرة والتعصب هو لأشكال التعبير أو التجلي.

الدين عقيدة إيمانية إلهية، تعليم وأخلاق وتربية، طقوس وفرائض عبادية. التدين هو ممارسة العقيدة والتعليم والتزام الأخلاق والطقس والعبادة.

الطائفة هي جماعة دينية متميزة بتفسيرها للعقيدة، ولها طرائق خاصة في ممارستها والتزامها. هذا الامتياز يحولها كياناً/ اجتماعياً/ ثقافياً مستقلاً، ويمنحها ذاكرة تاريخية منفردة. التعصب هو التمسك إلى درجة الانحياز التام وعدم الاعتراف بالآخر، بالتفسير الذاتي وطريقة الممارسة الخاصة، بالكيان المستقل وبالذاكرة المنفردة وبشروط تقويتها، من مثل نظام المعرفة اليقينية والقيم ومعيارية الأحكام الإطلاقية ونظام السلوك الفردي والعام، المتسم بالخصوصية في تحديد الخيارات وبحكمية الانتماء والأواصر ونظام الجماعة المبني على دينامية العصبة ونظام اللغة الطقسية أو الشعائرية.

النص الديني يقول ما هو الدين. تفسير النص أو الاجتهاد فيه أو البناء عليه، يقول ما هو المذهب الذي تأخذ به جماعة أو طائفة. التدين هو انتماء إلى النص والتعصب الطائفي أو التطيف هو انتماء إليه وإلى فضائه وإرثه. يعلمنا تاريخ الأديان أن النص ينتهي بانتهاء صاحبه وأن الفراغ الذي يحدثه صاحب الدعوة أو الرسالة، يترك للأتباع أن يضيفوا إلى النص فهمهم والرغائب أي أن يدخلوا النص في التاريخ، الأمر الذي يحدث قطيعة أبستمولوجية بين العقيدة والنموذج. لقد عرف التاريخ مسيحيين، ولكنه لم يعرف المسيحية، بعد موت السيد المسيح.

وعرف مسلمين، ولكنه لم يعرف الإسلام بعد موت النبي محمد. «فالمسيحية التي عرفناها عبر التاريخ»، هي غير مسيحية المسيح أو الإنجيل، «والإسلام الذي عرفناه عبر التاريخ»، مختلف عن الإسلام القرآني.

النص الديني لم يصنع تاريخه، الذي هو من صنع المفسرين والمجتهدين والمتأولين والفقهاء والعلماء واللاهوتيين، في المستوى النظري. وهو من صنع الطوائف، في المستوى العملي. الكلام على تاريخ الأديان، في حقيقة أمره، هو كلام على تاريخ الجماعات الدينية. وبين الجماعة الدينية والنص الديني الكثير من أوجه التناقض والاختلاف.

الوجه الأول، اختلاف في الموقف

من منظور اجتماعي/ تاريخي/ تفسيري، يبدو أن الناس تجتمع على الدين، ليس لأنه عقيدة وتعليم ولاهوت، بل لأنه ينطوي على دينامية اجتماع وتكوين وقوة إثارة وتحريك وتنظيم وتحصين.. وهذا ما يكسب الدين مشروعية فعله التاريخي في قيادة الناس أو جماعة المؤمنين، اجتماعياً وثقافياً وسياسياً، في خط التمايز عن الآخرين.. والمسألة ليست في خطوط التمايز، بل في التعصب لهذا الخط أو ذاك.. إنها في نظرة الازدراء إلى من هو في الخط الآخر وتحقيره والعمل على إبادته أو سحقه.

التدين هو التزام خط التمايز، وهذا أمر طبيعي ومشروع، أقرته كل الاديان والشرائع، باعتبار أن الدين عند الله واحد، وأما التجليات أو التعبيرات فمتنوعة، والتنوع لا يسقط الأصل ولا يقضي على الوحدة:

- «قولوا آمنا بالله، وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط، وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم، لا نفرق بين أحد منهم، ونحن له مسلمون» (سورة البقرة، الآية ١٣٦).

التدين التزام برسالة من الرسالات، بطريقة عبادة وبمبادىء تعليم. أما التعصب، فهو لواحد من تلك التعبيرات أو التجليات أو لواحدة من تلك الرسالات وتسفيه أو تخطيء ما عداها والسعي إلى إبادة ما هو متحرك خارج خطوطها.. والتعصب هو اعتبار خط التمايز الحد الفاصل بمعنى القطيعة بين الرسالات، أو حد المواجهة بين الجماعات المؤمنة بها.

التدين هو انفتاح على الأصل الواحد، وهو العمل من أجل تعميقه ومده في اتجاه الآخر.. التعصب هو إطباق على الأصل وتفريغه، وهو العمل من أجل تعميق التباعد بين الفروع وحجزها عن الآخر.

الوجه الثاني، اختلاف في اللغة

«ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة». هذا هو التدين.. انه التزام الخطاب الديني واللغة الدينية وكل المضامين الصالحة لنشر الدعوة وتبيين سبل الهداية. يعلم الدين أن الله هو لجميع الناس. ومن حق الناس أن يعرفوه وأن يدركوا السبل المؤدية إليه. ومن واجب من ألقى الله في قلبه نور الهداية، وفي عقله نور الإيمان واليقين، أن يدعو الناس إلى سبيله بالحكمة والكلام الحسن.

أما التعصب، فهو خروج على الخطاب الديني، لغة ومضموناً. وهو امتلاك يغيّب الله ويحجبه عن الآخرين أو يفرضه عليهم بالعنف والإكراه والتسلط. التعصب ينافي الدعوة وشروط تيسيرها بين الناس، لغته تنافر بين القلوب، وتزرع الفرقة بين أبناء البشر.

لغة الرسالات الدينية لغة مطهرة من معاني التشاوف والاستئثار والتفرد بالمعرفة. وهي مشحونة بمعاني التعادل والتسامح والاشتراك في محبة الله، وفي نعمة الإيمان به مصدر خير يعم الناس جميعاً ومنبع يقين لا يحجب ماءه عن جماعة ليخص به أخرى.

لغة التدين لغة إقناعية، حوارية، تحترم فكر الآخر ورأيه.. تلتزم حدود الموضوعية في مجادلة الآخر، وبقدر ما يحركها الإيمان الصادق، يواكبها المنطق، ويقيم لها ضوابط قياسية وعلمية، تجعلها جذّابة ومقنعة في آن.

لغة التعصب منفّرة وسمجة وثقيلة على المسامع، ولا تنفتح لها القلوب. وهي بعيدة عن الأفهام وملأى بالدعاوى السطحية والادعاءات الجوفاء. الفكر فيها ضئيل، إن لم يكن معدوماً. وهي ذات أفق منغلق على مجموعة أحكام/ مسلّمات أو بداهة، أو ثوابت حادة.

لغة التدين إنسانية في مظهرها وجوهرها والأبعاد، والإنسان غايتها بصفته قيمة وجودية تستحق معرفة الله، وبصفته مشروع إيمان ممكناً إنجازه، بشرط أن تحسن التعامل معه وتجيد مخاطبته بعقل ومحبة وانفتاح.

لغة التعصب «وحشية» تقييدية في مفرداتها والمضامين، تغذيها عدوانية تجد في الآخر/ المختلف أو المتمايز مشروع تصفية فكرية وجسدية، إذا لزم الأمر ذلك. أسلوبها الشتم والتحقير وتجريد الآخر من حقه في المساواة والحرية. «أعدائي هم الاخرون»، هذه هي سمة «اللغة الوحشية». . «أحبائي هم الآخرون»، هذه هي سمة اللغة الإنسانية. المتدين يتقن لغة المحبة، والمتعصب يتقن لغة الكراهية.

الوجه الثالث، اختلاف في الممارسة

يمارس المتدين دينه من موقع الانفتاح والتواصل، ويمارس المتعصب تعصبه من موقع الانغلاق والقطيعة. الأول مشبع ومهذب، روحياً وأدبياً، ويمارس دينه ناشداً النفع الدائم والعام، وتقوده في تأدية واجباته الدينية قاعدة خلقية، مضمونها وغلافها احترام الآخر والاعتراف به وبحقه في الوجود وفي التمايز. الثاني لا يقيم للقواعد الخلقية أي اعتبار، ويمارس مذهبه متحللاً من كل الضوابط الإنسانية العامة والمشتركة بين الأديان كافة، وهو لا يعترف أصلاً بوجودها خارج تعليمه واجتهاده، فليس ثمة في مفهومه قواعد خلقية/ إنسانية مستقلة، تلتقي عندها الرسالات والتعاليم. فالبعد الإنساني لدى المتعصب ليس هو العنصر الأقوى في الجمع بين الناس، وإلا فقدت، بوجوده، كل المذاهب شرعية بقائها، وأصبحت الأخلاقيات أو علم الأخلاق والاجتماعيات والأدبيات الإنسانية هي البدائل من الأديان والمذاهب.

المتعصب هو إنسان مبتذل، والابتذال مفهوم أخلاقي وجمالي، يشير إلى نمط في الممارسة (ممارسة العقيدة أو الإيمان وفرائض العبادة) والتفكير، يحط من قدر القيم الأخلاقية والإنسانية وينزل بها إلى مستوى الإدراك المحدود والضيق. . والممارسة الناتجة من تعصب تحكمها المصالح المحدودة والدوافع الوضعية والأخذ الدوغمائي وغير النقدي، الجامد والمتغطرس والمتبجح. . إنها ممارسة فظة متصنعة وعدوانية وهستيرية تجاه الآخر.

التدين هو التقيد بمفاهيم دينية منفتحة، وهو ممارسة عميقة وشريفة للثقافة الروحية. أما التعصب، فهو التمسك الأعمى بمفاهيم مذهبية وضيقة، وهو ممارسة تافهة وسطحية للثقافة الشعائرية أو العبادية أو المعتقدية.

إن ممارسة المتدين لدينه هي تأدية حرة وفاعلة للواجب الأخلاقي، إذ يبدو

المؤمن شخصية أخلاقية قادرة على تأدية الفروض المادية والمعنوية، انطلاقاً من وعي ذاتي وضمير حي، يسعيان لفعل الخير، من دون تمييز بين الناس أو تفرقة.

أما ممارسة المتعصب لمذهبه، فهي تأدية غير منتجة خارج وسطه ومقيدة، إذ يبدو المتمذهب شخصية ممتثلة وخاضعة لعادات متأصلة، صارت هي النص، وهي الأصل والجوهر. التعصب، في مستوى الممارسة، هو تنفيذ القواعد المعمول بها (سلطة الموروث) من دون تبصر أو مساءلة أو بحث عن جدوى. وهذا ما يؤدي، دائماً، في نهاية المطاف، إلى «سوء تفاهم» بين عصبيات المذاهب وفتن وحروب تقود إلى اعتبار الأديان مشكلة التاريخ الكبرى، في حين أن الأديان، في الأصل والغاية، تقدم نفسها الحل التاريخي للمسألة.

التدين الحق ليس مجرد تأدية للواجبات والفروض الإيمانية والعبادية أو الطقسية فحسب، بل هو، بفضل ما يصوغه الوعي الاجتماعي، قضية تخص الضمير الشخصي والمسؤولية الشخصية لكل مؤمن/ ممارس. إنه مسألة إدراك عميق لمتطلبات التاريخ، ورسالة الأديان منها. .

التدين هو نشاط أخلاقي هادف. والتعصب هو ميل اعتيادي لا يتحمل مسؤوليات أخلاقية، وهو ميل شديد الحماس يتبنى في صورة عمياء، «فكرية» معينة وموقفاً مسبقاً إزاء الناس والأفكار. .

التعصب هو مبدأ سلوكي يقوم على عدم التسامح إطلاقاً مع الآخرين. وقد يتدرج من عدم التسامح إلى القسوة ومنها إلى العنف (في الحالات المتطرفة). والتعصب في التاريخ أدى إلى تصفيات دموية فردية وجماعية عديدة. .

التعصب الطائفي تحديداً، هو ممارسة فاشية للدين. . إنه ذروة العدوانية الجماعية (فالطائفة هي كيان خاص بجماعة دينية معينة) وظاهرة اجتماعية تبدو في السلوك الخاص بهذه الجماعة الدينية أو تلك باتباع هذا المذهب أو ذاك، وتأخذ مكانها في صلب الصراعات بدافع من رغبة في المجابهة وميل فطري إلى النزاع.

الوجه الرابع، اختلاف في الشأن السياسي

الإنسان، بالنسبة إلى أرسطو، هو «حيوان سياسي»، والسياسة هنا تعني الاجتماع أو الحياة ضمن المجتمع ومع الجماعة. . وفي ضوء العلوم الاجتماعية الأنتروبولوجية والنفسية، نجد أن الدين هو عنصر أساسي في تحديد تجمعات البشر

وتنظيمها. حول هذا العنصر قام سجال تاريخي، محوره السؤال الآتي:

ما علاقة الأديان بالسلطة السياسية، بالأنظمة السياسية أو بأشكال الدولة، وبالقوانين التي ترعى شؤون الناس الاجتماعية أو المدنية وأحوالهم الشخصية؟

شكل الدولة التيولوجية (الدولة الدينية) التي تستمد سلطتها وسلطانها وقوانينها من الدين، عرفته الشعوب في الغرب المسيحي، كما في الشرق المسلم، وعرفه اليهود بعد قيام دولة إسرائيل. الشعوب المسيحية في الغرب، سرعان ما طلقته إلى شكل الدولة العلمانية، القائمة على مبدأ فصل الدين عن الدولة وسن قوانين وضعية.. الشعوب المسلمة في الشرق دخلت في مرحلة الحداثة وعصر النهضة وتجربة الدولة المدنية، من دون أن تنجح في ذلك.. وظل الإسلام دين الدولة لدى البعض، وجاء ذلك مكرساً في الدستور. واكتفى البعض الآخر بأن يكون رئيس الدولة مسلماً. أما اليوم، وبعد تنامي الحركة الإسلامية الأصولية في المجتمعات المسلمة، فالأصوات الداعية إلى إقامة الدولة الدينية ترتفع بقوة، وتعتبر ما خالف ذلك من دعوات الكفر والضلال «وحزب الشيطان». أما اليهود، فلا شأن لهم، من دون دولة دينية، فإسرائيل تفقد مسوغ وجودها متى قدمت اليهودية نفسها ديناً لا يسعى إلى مملكة أرضية. ووجود إسرائيل كدولة دينية، يسوّغ وجود الحركات الأصولية في العالم الإسلامي.

على الرغم من أن الشعوب المسيحية قد حسمت أمرها لجهة الفصل التام بين الدين والدولة، فإن غلاة المسيحيين يرفضون هذا الفصل، مشددين على العلاقة العضوية بين المسيحية والدولة.. غير أن هؤلاء لا يشرحون لنا كيف شرعت المسيحية للسياسة والاقتصاد والاجتماع تشريعات تمنع علمنة الدولة!

المسيحية، في رأينا، لا صلة تشريعية أو قانونية لها بالسلطة السياسية، بالنظام السياسي أو بشكل الدولة وبالقوانين التي ترعى الشؤون المدنية والاقتصادية. وهي دين خالف الروح الاجتماعية (بمعنى فصل الناس عن جميع أمور الأرض) كما يقول جان جاك روسو في كتابه «العقد الاجتماعي» في باب «الدين المدني». الشؤون الأمنية تديرها الدولة (المؤسسة السياسية) والشؤون الروحية تديرها الكنيسة (المؤسسة الدينية).

بين الدولة والكنيسة علاقة رأي، لا علاقة سلطة تنبثق من لاهوت أو تعاليم وشرائع دينية. قد تكون المؤسستان على تآلف أو تخالف، وليس في ذلك أي ضير

أو خروج على «إرادة الله». السلطة الكنسية لها أن تبدي رأيها في السلطة السياسية، ورجال الدين لهم الحق في موالاة السلطة السياسية أو معارضتها، ولهم الحق حتى في العمل للوصول إلى تسلمها، ولكن بصفتهم مواطنين عاديين منخرطين في مشروع سياسي ما، وليس بصفتهم رجال دين يحملون وكالة الله على الأرض، ويستخدمون السلطة الدينية مطية لتحقيق مآرب سياسية.

فالمسيحية لا تحمل للناس مشروعاً سياسياً/ دينياً. ولكن للمسيحيين، علمانيين كانوا أو رجال دين، الحق في ممارسة العمل السياسي وقيادة مشروع سياسي، ولكن ليس باسم الدين وباسم الدفاع عنه.. وإذا قامت السلطة الكنسية يوماً لتدافع عن حق لها زهقته السلطة المدنية أو السياسية فذلك للدفاع عن معتقد أو مبدأ الحرية، وليس دفاعاً عن نفسها، كونها تحمل للناس مشروعاً سياسياً هو من صلب دينها والعقيدة.

غير أن غلاة التعصب الديني والطائفي، يرفضون هذا الكلام، ويردون عليه بكلام يدعي أنه يتعذر الفصل بين الشؤون الزمنية والشؤون الروحية، وأنه من غير المقبول أن تكون الكنيسة غير مسؤولة عن مصير شعوبها أو مصير المؤمنين، فهي المؤتمنة على الروح والجسد في آن.. فالديني له أن يسيّر الدنيوي. الدين هو الأصل والدولة هي الفرع، والدين لا حضور له في الدنيا، ما لم يأخذ شكله أو امتداده ومضمونه في دولة. الدولة هي صورة من صور إدخال الدين في الدنيا. عمل الدولة هو عمل وسائطي، إنها وسيلة من وسائل «التبشير» و«الخلاص» وتكريس «الإيمان». الدولة هي ملكوت دنيوي يمهد للملكوت الآخرة.

المسيحية الحق، في رأينا، لا تنتمي إلى هذا الكلام، ولا شأن لها بأشكال الدولة وأنظمتها السياسية والاقتصادية.. فالدولة مسألة إدارية يتفق الناس على وسائل تنظيمها، لكي تدير شؤونهم وتحمي حقوقهم وتؤمن الصالح العام.. المسيحية ليست في حاجة إلى دولة بغية إتمام رسالتها. والمؤمنون بها، علمانيين ورجال دين، أعضاء في الكنيسة الجامعة، في إمكانهم أن يمارسوا مسيحيتهم وقيمهم خارج حكم الانشراط بقيام «الدولة المسيحية».

ليست السياسة في المسيحية شرطاً من شروط إتمام الرسالة التعليمية أو الخلاصية، كما هو فهم الإسلام لدى بعض المسلمين، وكما هي اليهودية في فهم كل اليهود.. والسعي إلى قيام الدولة الدينية ليس من أعمالها، كما هو الحال

بالنسبة إلى بعض المسلمين، الذين يرون أن إسلامهم يبقى ناقصاً، ما لم تقم دولة الإسلام، وكما هو الحال بالنسبة إلى اليهود، الذين يرون أن يهوديتهم لا تكتمل، ما لم تقم دولة بني إسرائيل فوق أرض فلسطين الأرض الموعودة، وما لم يبن مجدداً هيكل أورشليم القدس فوق قمة جبل صهيون تمهيداً لمجيء المسيح!!

أن يكون للكنيسة رأي في مشاكل المجتمع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، لهو أمر طبيعي، وهذا ما يدخل في باب حرية الرأي السياسي. ولكن أن تقنع الناس بأن رأيها ما لم ينتصر، وبأنهم ما لم يساعدوا على انتصاره، تبقى المسيحية مشروعاً سياسياً/ دينياً منكسراً، ويبقى، تالياً، المسيحيون خارج اللاهوت والتعليم والعقيدة والشرائع، فهو أمر لا يرتضيه عقل متبصّر في حقائق الدين المسيحي..

أما التعصب فهو القفز فوق الحقائق ليعبر من الجانب الأخلاقي في الدين ونظامه القيمي إلى الجانب المادي رابطاً بين الأخلاق والسياسة، بادعاء أن السياسة هي الوجه العملي والفاعل للمسألة الأخلاقية، وهي ليست كذلك، ما لم تأخذ ترجمتها العملية في تحويل نفسها إلى مشروع سلطة. فالدين والسياسة، في رأي المتعصب، هما في علاقة تبادلية، وكل منهما شرط لازم في كينونة الآخر. أما الدين والسياسة، في رأي المتدين، فأمران قد يأتلفان، وقد يختلفان، من دون أن يلحق بكينونة أي منهما أي تشوه أو نقص أو بلادة؛ فاعلية هذا ليست بالضرورة من فاعلية تلك، واكتمال هذه ليس حكماً من اكتمال ذاك.

يتعذر فصل السياسة عن الأخلاق، هذا صحيح. والأخلاق هي من نظام القيم في الأديان، هذا أيضاً صحيح. أما أن يقال، إن الأخلاق الدينية يتعذر تطبيقها، ما لم يكن الدين هو السياسة أو الدولة أو النظام السياسي/ الاقتصادي، فهي مسألة تنطوي على غير إشكال، وهي مسألة مردودة، والمردود فيها، وهذا هو الأساس، أن الأخلاق ليست من نظام القيم في الأديان وحدها، بل هي كذلك من نظام القيم في علوم الفلسفة والجمال والتاريخ والاجتماع والعلوم الإنسانية كافة، وفي كل الأيديولوجيات، حتى الملحدة منها، التي تحترم حقوق الإنسان والحريات العامة.

ما يؤكد زعمنا هو أن الأخلاقيات هي علم منفصل عن الدينيات. علم الأديان وعلم الأخلاق يشتركان في غير مسألة وموضوع، على قاعدة التوافق أحياناً وعلى قاعدة التمايز أو التخالف أحياناً أخرى، طبقاً لطبيعة المسألة والموضوع. أما أن

يحتكر الدين الجانب الأخلاقي في حياة الإنسان، رغبة في إخضاع السياسة المرتبطة بالأخلاق لأحكام الدين، فأمر يحتاج إلى الكثير من الشك والتدقيق والاعتراض.

نحن لا ندعو إلى أن يبقى الدين حيادياً إزاء المفاهيم والممارسات اللاأخلاقية، في السياسة والاقتصاد والاجتماع والإدارة. ولكن تدخله في أمورها لا ينشرط حكماً بأن يقدم نفسه للناس مشروعاً سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وإدارياً بديلاً؛ إن فاقد الشيء لا يعطيه.. والمسيحية ليست مشروعاً من هذا القبيل، فلماذا يريدها المتطيفون المتعصبون على غير جوهرها وبخلاف الحقيقة؟!

الإسلام، منذ نشوئه، والسؤال يطرح نفسه:

هل الإسلام دين باحث عن سلطة؟ عن دولة؟ عن وسيلة تشكل أو نظام سياسي/ اجتماعي/ اقتصادي/ إداري؟ وتختلف الأجوبة عن السؤال، وحدّها اثنان:

واحد يعتبره كذلك. وآخر يذهب في المنحى المخالف.

إننا نتوقف عند الجواب الأول، لأن فيه وجه الاختلاف في الشأن السياسي بين التدين والتعصب الطائفي.

تقول النظرة الإسلامية المتشددة:

لا توجد سلطة سياسية إسلامية غير مرتبطة بالسلطة الإلهية.

فالدين هو المرتكز. والسياسة، بكل أحوالها والوجوه، خاضعة لأحكامه. لا توجد دولة إسلامية غير مرتبطة بمرجعية دينية.

هذا في المبدأ والتطبيق، في الأصل والفرع، في الثابت والمتحول.. فالإسلام دين ودنيا، نظام حكم واقتصاد واجتماع وإدارة. هذا هو النص وهو لا يحتمل، في نظر المتشددين، أي تفسير أو تأويل مخالف. «دولة المدينة» هي النموذج و«صحيفة المدينة» هي الدستور.

هذه النظرة المتشددة في حاجة إلى تصحيح وتصويب. فالنص الديني أو خطاب الوحي (الإنجيلي/ القرآني/ التوراتي) هو عبارة عن صيغ تعبيرية، لها شروطها وأنساقها التاريخية، وهو عبارة عن بنيات سيميائية ودلالية. والدور الأساسي هو للمجاز والرّمز.. هذه البنيات لا تنفصل عن ظرفها التاريخي والنظام المعرفي (الإدراك/ الحس/ التصور) الذي ارتبطت به وتبلورت في «زمن التنزيل».

إن «خطاب الوحي» لا يقوم على مجموعة أفكار منعزلة عن أنظمة الإدراك العام... ومن الخطأ أن يقال: «ورد في النص».. وكفى. ومن الصواب، في رأينا، القول: «ورد لدى دارسي النص كذا وكذا». ما يقوله النص الديني، في رأينا، منفتح على غير قراءة وتفسير أو مقاربة. وهذا هو معنى الاجتهاد في الإسلام. فالإسلام هو دين الاجتهاد والمقتضى، دين الضرورة التي تفتح النص أمام العقل على غير تفسير وتأويل. هو دين ينطلق من الواقع ومن أجل القيمة. هذه الواقعية في الدين الإسلامي، تمكن الواقع من تجاوز النص، لا بل تجعل النص في خدمة الواقع، وتنفي عنه اليقينيات الدوغمائية. وهنا يتحرك السؤال:

هل الإسلام نظام ديني/ دنيوي مغلق؟

إن تاريخ الإسلام المتنوع في الفكر والحركة، يثبت أن لا مسلّمات، ولا بدائه، ولا مجال في الإسلام لفكر متشنج أو متعصب ولحركة محدودة أو متزمتة في المكان وفي الزمان. الإسلام انطلاق في الفكر والحركة، وإمكان مفتوح على حركية الواقع فعلاً وانفعالاً.

الموقف الشكي أو الارتيابي، الشك في كل المسائل والارتياب منها موقف معروف في الإسلام، والعقلانية الشكية أو الارتيابية انطلقت من غير موقع، وفي غير مرحلة من مواقع الإسلام ومراحله، وهي تؤكد، بدليل ما أنتجته من أفكار ومواقف وحركات، أنه دين المغامرات الفكرية والجدال. الإسلام دين جدالي مع ذاته ومع الآخرين، لا إطلاقية فيه، ولا تظلم، كما يدعي أعداؤه القدامى / الجدد، ولا ادعاء في امتلاك الحقيقة.. ولو ادعى امتلاكها، فمحظور عليه أن يفرضها بالإكراه أو بالعنف والقوة..

هذا الموقف السلمي المتحرك إيجاباً في اتجاه الآخرين، محكوم بمنهج الاستيعاب أو الاحتضان والرأفة.

المنهج الاحتضاني هو منهج تعليمي/ أخلاقي/ سلوكي في الإسلام. وهو نقيض المنهج التصادمي.

هذا لا يعني أن المسلمين في تاريخهم، لم يتبعوا المنهج التصادمي القائم على إزالة الآخر أو إزاحته وضربه، في داخل صفوفهم ومذاهبهم ومع الآخرين، ولكن الإسلام ضمن سياق النص شيء، والمسلمين ضمن سياق التاريخ شيء مختلف، أقله في بعض المراحل. فالتراث الإسلامي ليس وليد النص أو الفكرة فقط، بل

هو وليد الواقع التاريخي أو الحركة كذلك.

بين النص والواقع، بين الفكرة والحركة، بين الماهية والصورة، بين الانطلاق والتشكل، بين الخطاب والتجربة الملموسة، مسافة تتسع لغير انحراف وتعديل بضغطٍ من ظروف الملاءمة والمصلحة.

كل النصوص الفكرية الدينية والفلسفية والأدبية، أصابها مسخ وتسخير. فكيف بالنص الديني، وهو الأشد تأثيراً في وعي المؤمن وشعوره، خصوصاً متى كان هذا المؤمن هدفاً لأعمال وأنشطة لا علاقة لها بالدين؟ وهكذا يتحول انفتاح النص إلى إطباق، والرأفة إلى عنف، والتسامح إلى تعصب، والعقلانية إلى تزمت وانفلات غريزة. عندما يدخل الواقع التاريخي على النص الديني بكل تناقضاته ومصالح أطرافه، هل يبقى النص على نصاعة الجوهر فيه؟!

ليست العلة في النص الديني. إنها في التجربة القاصرة عن ترجمته بدقة وأمانة. النص الديني واضح لجهة تأكيده منهج الانفتاح الفكري والرأفة والتسامح وعقلانية التصرف. أما التجربة، فغنية بخلاف ذلك. لماذا؟

لأن من الناس من أراد للإسلام أن يتحرك في القضايا الكبرى، والحركة في مثل هذه القضايا محكومة بمنهج الاستيعاب.. ولأن من الناس من أراد للإسلام أن يتحرك في القضايا الصغرى، والحركة في مثل هذه القضايا محكومة بمنهج التصادم.

بين الحركة في خط الكليات والحركة في خط الجزئيات، تنطلق كل المشاكل التي يبدو معها الإسلام وكأنه دين/ أداة خاضع لظرفيات التجربة وأحكامها.. وبديل أن يكون هو منتج التجربة، تتبدل المواقع فيصبح الدين هو الإنتاج التاريخي لتجارب الناس ومصالحهم.

الدين/ أداة استخدام على نطاق واسع، في المجال السياسي منذ قيام الدولة الأموية.

منذ تجربة المدينة حتى أواخر العصر الراشدي، تمكن الدين من قيادة مشروعه السياسي، لأنه كان يتحرك في خط القضايا الكبرى. ومنذ تشكل الدولة الأموية، تمكنت السياسة من قيادة مشروعها الديني، لأن الدين كان قد بدأ يتحرك في خط القضايا الصغرى. وما الدعوة الأصولية، في فهمنا، سوى عودة إلى تجربة

المدينة.. فالدولة الإسلامية التي قامت على الخطاب القرآني ودستور المدينة وشخص الرسول، لم تعمّر. وإذا أردنا أن نكون متسامحين أطلنا عمرها إلى أواخر العهد الراشدي.. مع الأمويين، بدأت الظاهرة الإسلامية التي تجسدت في تجربة المدينة بالانفصال عن النص القرآني، إلى أن أصبحت لاحقاً، ومع الإسلام الشعوبي، هي النص الحقيقي الذي يتحرك في داخل الواقع التاريخي. عرفت هذه الظاهرة كل أشكال التعصب والعنت، لأنها، كأي حدث تاريخي، محكومة بشرط جدواها السياسية. وهكذا تضاءلت بالعنف قوة النص الديني، وتراجعت أمام زخم الظاهرة التي كانت، أصلاً، من إنتاجه. وعليه، إن فعل التعصب في تاريخ المسلمين هو فعل سياسي، لا شأن له بالدين، إلا من حيث قدرته على تسخيره وجعله قوة إثارة وتحريك عنفي في اتجاه الآخرين.

الإسلام الديني/ التيولوجي لا يعرف التعصب، نصاً وإيحاء.

الإسلام التاريخي/ السوسيولوجي عرف التعصب، نهجاً وممارسة.

الإسلام الأول هو بنية منفتحة يتحرك فيها غير بعد، والتقاط الأبعاد هو من وظيفة الاجتهاد الديني. المجتهد هو في خدمة الدين.

الإسلام الثاني هو صيغ تترادف وتتخالف وتتناقض، ويتحرك فيها غير هدفٍ وقصد ووظيفة، وتحديد الأهداف والمقاصد والوظائف هو من عمل الاجتهاد السياسي. المجتهد هو في خدمة السياسة (فقهاء السلطة).

إشكالية العلاقة بين الدين (النصّ) والسياسة (التطبيق) في الإسلام هي من أشد الإشكاليات تعقيداً. وقد يكون المدخل إلى فهمها هو التمييز الذي بنينا عليه وجهة نظرنا في مسألة التعصب بين الإسلام النصي والإسلام التاريخي. فالأول بنية منفتحة على وجود العلاقة، من دون تحديد في الطبيعة والدرجة. والثاني صيغ مغلقة على وجود علاقة من هذه الطبيعة أو تلك ومن هذه الدرجة أو تلك لا غير.. وكل علاقة خارج هذه الصيغ هي منحرفة ومشكوك في صدقية إسلامها!!

بين البنية النصية المنفتحة والصيغ التاريخية المغلقة، نرى إلى مسألة التعصب في الإسلام. البنية تنفي وجوده لأنها ترفض أشكال تقنين الدعوة واحتكارها ودفعها في اتجاه فئوي.. والفئوية ليست من الإسلام في شيء.

الأصولية الحق، كما نفهمها، هي عودة إلى البنية Structure الأساس، أو الأصل، وليس إلى صيغة من تلك الصيغ.

في مصادر التناقض

النص الانجيلي

من هذا النص نتوقف عند مقومات التدين المسيحي التي نرى فيها نقيضاً للتعصب.

١ ـ **التقوى**: لا خلاص في المسيحية إلا بالتقوى التي هي مدرسة الصلاة والعبادات بانصراف كلي إلى الآب. فالتقوى هي وسيلة الاتصال به ووسيلة اجتذاب الناس إليه. وهي لا تنفصل عن الوداعة التي هي ضد العنف والإكراه والظلم والتعالي أي ضد التعصب الذي ينفّر الناس. فالمسيح حمل وديع هادىء متواضع القلب، قلبه لا يعرف الغلظة، بل يفيض حناناً ورقة وعذوبة تصرف وكلام:

ـ «الودعاء هم الذين يرثون الأرض» (متى ٥/ ٤). والوداعة هي نقيض الحقد والكراهية.. فالمسيح دعا يهوذا الأسخريوطي الذي سلمه لليهود: «يا صاحبي» (متى ٢٦/ ٥٠).

٢ ـ **المحبة**: المسيحية هي دين المحبة. علم المسيح المسيحيين النظر إلى القريب نظرتهم إلى ذواتهم والله، نظرة محبة واحترام. فالقريب أو الآخر هو نفس بشرية مخلوقة على صورة الله ومثاله، والمسيحية هي من أجل خلاصه. وتعني المحبة التسامي عن كل النزاعات. والمحبة هي من أسمى التعاليم في الدين المسيحي. كيف لك أن تكون متعصباً، وأنت في صلاتك تذكر قريبك وتصلي لأجله وخلاصه؟ المسيحي الحقيقي المتدين، يعيش لأجل الآخر. إن محبة القريب هي الإشارة المميزة إلى المسيحي:

ـ «إذا قال أحد إني أحب الله وهو لا يحب أخاه، كان كاذباً، لأن الذي لا يحب أخاه وهو يراه، لا يستطيع أن يحب الله وهو لا يراه». (رسالة القديس يوحنا الأولى ٤/ ٢٠).

ـ «من أحب الله أحب أخاه أيضاً» (٤/ ٢١).

المحبة هي انطلاق الذات في اتجاه الآخر.

لا أخلاق مسيحية من دون محبة، فهي روحها.

الله محبة. ومن كان دينه الله، فدينه المحبة، هذا هو التدين.

إنَّ أخلاقاً لا تستمد من المحبة مبدأها ولا غايتها، ليست بأخلاق.

يقول القديس بولس:

ـ «لو تكلمت بلغات الناس والملائكة، ولم تكن لدي المحبة، فما أنا إلا نحاس يطن أو صنج يرن» (رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل قورنتس (١٣/ ٢).

وإذا كان التعصب يعرف الحسد والعجب والكبرياء، فإنَّ المحبة لا تعرفها. وإذا كان التعصب يفعل السوء، ويسعى إلى منفعة صاحبه، فإن المحبة لا تفعل السوء، ولا تسعى إلى منفعتها.

وإذا كان التعصب يفرح بالظلم، فإن المحبة تفرح بالحق..

وإذا كان التعصب لا يعذر، ولا يصدق، ولا يصبر، فإن المحبة تعذر كل شيء، وتصدق كل شيء، وتصبر على كل شيء، كما يقول القديس بولس في رسالته الأولى إلى أهل قورنتس.

المسيحية إيمان ورجاء ومحبة. وأعظم ما فيها المحبة.

إنها أكبر وصية في الشريعة:

ـ «أحبب الله ربك بجميع قلبك وجميع نفسك وجميع ذهنك». تلك هي الوصية الكبرى والأولى. والثانية مثلها: أحبب قريبك حبك لنفسك. بهاتين الوصيتين يرتبط كلام الشريعة كلها والأنبياء (متى ٢٢/ ٣٧ ـ ٤٠) فالمحبة هي تمام العمل بالشريعة. ومحبة الله تفيض في قلب المؤمن. ومن فاضت محبة الله في قلبه لا يعرف التعصب.

تأخذ المحبة بمجامع القلب، ولا تترك فيه مكاناً للتعصب. بالمحبة يقيم المسيح في المؤمن. وحيث يقيم المسيح لا يقيم التعصب.

المحبة لا تفعل السوء، ولا تجزي أحداً شراً بشر.

المتدين يصفح ويصبر، ويتواضع ويترفق، ويصدق ويتلطف ويعطي.

٣ ـ **التسامح/ الصفح/ الغفران**: من مقومات التدين في المسيحية أن يمارس المؤمن فضيلة التسامح والصفح عمن أساء إليه. فمن ينكر الغفران على أخيه، فعبثاً ينتظر غفراناً من لدن الله:

ـ «فإن تغفروا للناس زلاتهم، يغفر لكم أبوكم السماوي. وإن لم تغفروا للناس، لا يغفر لكم أبوكم زلاتكم».

وحدهم أنقياء القلوب يحسنون الصفح.

التعصب ونقاوة القلب لا يلتقيان.

نقاوة القلب تنعكس في القول وفي الفعل. فالقول مهذب والفعل أنيق، لا يؤذي الآخر، ولا يجرحه في كرامته أو حقه، يقول الإنجيل:

ـ «طوبى للرحماء، فإنهم يرحمون» (متى ٥/ ٧).

ـ «طوبى لأطهار القلوب، فإنهم يشاهدون الله» (متى ٥/ ٨).

الرحمة والصفح في المسيحية هما من أجل السلام:

ـ «طوبى للساعين إلى السلام، فإنهم أبناء الله يدعون» (متى ٥/ ٩).

٤ ـ **الحوار والحرية الدينية**: إن للحرية الدينية حصانة تمنع القسر والإرغام. المسيحية لا تفرض بشكل قسري، أو من طريق الإقناع التافه أو الملتوي.. المسيحية تعلم وتمارس بأعلى درجات المحبة. إن لدى الآخرين دين فضيلة وحقيقة. فالفضيلة، كما الحقيقة، لا تحتكر. المسيحية تساعد الآخر على الاقتراب من الحقيقة، وتترك له حرية الإيمان الديني، وذلك من طريق الحوار. المسيحية تعلم كيف نحاور، وتعلم كيف نكتشف الحقيقة التي تنطوي عليها وجهة نظر الآخرين.

تحرم المسيحية إدانة الآخر، أو تسفيه قوله، أو الحط من شأنه أو شؤونه، أو تكذيب قوله ومعتقده. المسيحية تقول لا تدن قريبك بل نفسك. قال يسوع:

ـ «لا تدينوا لئلا تدانوا، فكما تدينوا تدانوا، ويكال لكم بما تكيلون» (متى ٧/ ٢).

والمسيحية لا تمنح المؤمن حرية التصرف في الآخر. إنها تقيم الحد الفاصل بين حريتك وحرية الآخر، والقاعدة المثلى في ذلك:

ـ «افعلوا للناس ما أردتم أن يفعل الناس بكم. هذه هي خلاصة الشريعة وكلام الأنبياء» (متى ١٧/١٢).

النص القرآني

١ ـ الاعتراف بالآخر

الإسلام منهج في الحياة يتضمن مبادىء وأصولاً للعلاقات الإنسانية بين مسلم ومسلم، وبين مسلم وآخر من غير دينه.

المبدأ / الأصل في حجب التعصب الديني، الأمر الذي يعنينا في هذا المقام، هو دعوة المسلمين إلى الاعتراف بالديانات السابقة، وإلى الإيمان بالأنبياء السابقين. فالإسلام هو فعل تصديق لما سبق، وليس فعل إلغاء.

ـ «قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى، وما أوتي النبيون من ربهم، لا نفرق بين أحد منهم، ونحن له مسلمون» (سورة البقرة، الآية ١٣٦).

ينطلق الإسلام، إذاً، من فكرة الاعتراف بالآخر. الأصل في الإسلام هو هذا. هذا هو القانون، وهذا هو التعليم، وما عدا ذلك هو ترتيب تراكمي على الأصل، وليس امتداده، فالأصل هو الاعتراف بالتعدد والتنوع.

ـ «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم» (سورة الحجرات، الآية ١٣٢).

هذا التنوع يسعى إلى التلاقي والتعارف على قاعدة المساواة والاعتراف بالآخر.

٢ ـ دين العالمين

يتضمن النص القرآني تحديداً واضحاً لرسالته الدينية:

ـ «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» (سورة الأنبياء، الآية ١٠٧).

فالإسلام هو رسالة إلى البشرية جمعاء.

إذا كان التعصب حالة قومية، فالإسلام فوق القوميات. فهو ليس لشعب، من دون سائر الشعوب.

إذا كان التعصب حالة جغرافية، فالإسلام لا يختصر بأرض، من دون أخرى.

الإسلام، إذاً، ليس رسالة لقوم، محدودة المكان:

ـ «وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً» (سورة سبأ، الآية ٢٨).

ـ «قل يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً» (سورة الأعراف، الآية ١٥٨).

ـ «تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً» (سورة الفرقان، الآية الأولى).

إذا كان التعصب حالة اجتماعية، فرضها نظام قيم في مجتمعات معينة تتمسك بالنسب والحسب، كما كان نظام القيم في جاهلية العرب، فإن الإسلام يضع حداً لهذه الحالة:

ـ «إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظّمها بالآباء والأجداد، الناس لآدم، وآدم من تراب».

الإسلام هو نقيض العنصرية واللامساواة بين بني البشر المبنيتين على اختلاف الألوان والأجناس، فهذا أبو ذر الغفاري يقول لغلامه: «يا ابن السوداء»، فيقول له رسول الله: أتعيّره بأمه؟ إنك امرؤ فيك جاهلية.. ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل، إلا بالتقوى.. فالتقوى هي قياس التمييز بين الناس، وليس الانتساب إلى جنس أو لون أو أرض أو جماعة:

ـ «الخلق كلهم عيال الله، فأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله».

٣ ـ الجدال والدعوة إلى الاسلام/ حسن التبليغ

كيف يعرض الإسلام على الناس؟

كيف تنشر الرسالة؟

ـ «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن» (سورة النحل، الآية ١٢٥).

فالإسلام هو دين علم ومدنية. التعصب الديني جهل وتخلف وبدائية. الحقيقة الإسلامية هي أساس الدعوة وحسن توقيع الحقيقة هو الحكمة، والكلمة الحسنة هي جسدها، والجدال الأحسن هو وسيلة تبليغها.. والغاية هي الإقناع، هي إدخال الحقيقة في اقتناعات الآخرين.

والاقتناع أو عدمه خيار يترك لصاحبه، إذ «لا إكراه في الدين» والله يقول لرسوله:

ـ «إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء» (سورة القصص، الآية ٥٦).

من قوله نفهم بوضوح أن حرية الاعتقاد محترمة في الإسلام. الإسلام لا يكره في الدين من هم خارج نور الهداية، فكيف بأبناء الهدايات الأخرى؟!

إن ديناً يحض على مكارم الأخلاق ويأمر بالمعروف وعمل الخير واجتناب الشر، ليس فيه شيء من التعصب أو العصبية:

ـ «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية».

ـ «يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم».

حكم عام

بعد الكلام على الدين والمجتمع المعاصر، الدين والسياسة، وبعد الوقوف على أوجه التناقض بين التدين والتعصب الطائفي في مصادره الإنجيلية والقرآنية، نختم بتأمل أخير في حقيقة الصراع الراهن وطبيعة المواجهة.

تشكل حقوق الإنسان محور النضال في المجتمعات المعاصرة، وهي مجتمعات لم تعد مغلقة. ضاقت الحدود بين المجتمعات إلى حدود الزوال بفعل التقدم العلمي والتكنولوجي وشيوع الفكر الإنساني. كل شأن من شؤون العالم اليوم، بات يعني آخر مجتمع في أصغر قرية من أقاصي الأرض وأدانيها.. بات العالم كله يختصر في شاشة. الذات القومية أو الدينية أو التاريخية/ الجغرافية، بدأت تفقد مقومات وجودها في خضم هذه الثورة العالمية، ثورة السوق الاقتصادي المفتوح والمحكوم بمنطق الإنتاج والاستهلاك. صحيح أن ثمة انتفاضات ذاتية في هذا الإقليم الجغرافي أو ذاك وثمة صراعات دينية وإثنية تتحكم فيها أشكال العصبيات كافة، ولكنها في الجوهر من عوارض «النظام العالمي» ومستلزمات التسويق. سياسة الإضعاف في سياسة المصالح.

العالم تقوده اليوم، خصوصاً بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، رأسمالية شرسة، تراها في مناطق تتحرك بمنطق الحدود المفتوحة والقفز فوق الكيانات والسيادات والذاتيات، وتراها في مناطق أخرى تتحرك بمنطق الحدود المغلقة وتثبيت الكيانات وإيقاظ العصبيات من كل لون وصيغة. فالتعصب مفردة/ قيمة قد يستخدمها

المنطق الرأسمالي الساعي إلى التوسع على قاعدة ضرورة إيجاد السوق المستهلك وحقل الاستثمار بغية القضاء على إمكان مقاومة قد تنطلق منها، فيشيع ثقافة الاستيعاب والتسامح والعالمية والإنسانية. وقد يستخدمها في مواقع أخرى بغية القضاء على إمكان تشكيل قوة مناوئة، فيعمد إلى إشاعة ثقافة التصادم والمحلية والخصوصيات.

المفردات القيمية لا وظيفة لها في المطلق. كل الوظائف هي مفتوحة لها في أرض الواقع. فالتعصب، مثلاً، في المطلق هو شأن مرفوض ومستكره.. أما التعصب في الواقع، من مثل مقاومة الظلم والعدوان، هو شأن مقبول ومستحب. وإلا ما معنى الانحياز إلى القضايا العادلة، ومنها قضية الحرية وحق تقرير المصير؟ العنف، مثلاً، مسألة مدانة في المطلق، ولكن متى كان العنف الوسيلة الوحيدة للدفاع عن الذات وحقوقها في الواقع، يصبح مسألة مشروعة ويأخذ معنى المقاومة.

المفردات القيمية لا ينظر إليها من زاوية المعنى في المطلق، بل من زاوية الحركة والفعل وأحكام الضرورة.

العالم العربي مرشح اليوم للدخول في منهج الاستيعاب، كما هو مرشح للدخول في منهج التصادم، وهما منهجان تتبعهما الرأسمالية الشرسة، كما أشرنا.

الدخول في منهج الاستيعاب خطر كبير، لأن من مقدماته إلغاء الذات العربية. ومن نتائجه خضوع لإسرائيل رأس الحربة في خطة التوسع الرأسمالي في منطقة الشرق الأوسط.

الدخول في منهج التصادم خطر كبير، لأن من مقدماته إيقاظ الذات العربية بكل مكوناتها العصبية على الصراعات القومية والدينية والمذهبية والعشائرية. ومن نتائجه تدمير ذاتي مرعب يمكن إسرائيل نهائياً من تحقيق أحلام الصهيونية والرأسمالية في المنطقة.

هذا هو المسار المأزقي الذي تندفع إليه بقوة التطورات الراهنة. وقد يكون الحوار المسيحي/ الإسلامي والحوار الأوروبي/ العربي من أساليب المواجهة التي قد تحد من قوة الاندفاع في اتجاه المأزق.

ساسين عساف

الفصل السادس

لبنـــــان:
في دولة الطوائف ودولة المؤسسات

الدكتور أنطوان سيف

أستاذ في الجامعة اللبنانية

١ ـ إصلاح . . . ومؤسسات

يشيع لدى «الإصلاحيين»، على مختلف اتجاهاتهم، مفهوم راسخ أن لا إصلاح ولا تقدم ولا ديموقراطية، إلا بإقامة «دولة المؤسسات»، أي فصل عمل أجهزة الدولة عن استبداد الحاكم ومزاجيته، وربط هذه الأجهزة بأوالية موضوعية تجعلها كلية تحت تصرف العاملين الاختصاصيين فيها.

هذا الرهان على المؤسسات عموماً قويَ في السنوات الخمس الأخيرة، وهو في اطّراد مستمر، بعد تعاظم الشكوك حول جدوى التغييرات ذات الأنماط «الثورية» والانقلابية، التي قدم الاتحاد السوفياتي عنها، بعد طول إخفاء وإيهام، كشفاً بالحساب صريحاً ومفاجئاً ومخيباً.

إلا أن الفكر السياسي في لبنان، مع التقائه مع التيارات العالمية، من حيث النتائج، كانت له استنتاجية من تجربته الدامية الخاصة، التي عاناها على مدى خمس عشرة سنة من الحروب التدميرية، انهارت خلالها «مُثُل» كثيرة. ولكن اللافت أن حدة وعي هذه الانهيارات لم تكن واسعة. فثمة مقولات قديمة لم تقتلها الحرب، تمّ ترميمها لتتكيف مع الأوضاع المستجدة. «فالتجديد» الفكري ليس ظاهرة شاملة بالقدر الذي يتناسب وعظم الحدث، باستثناء بعض العقول التي أظهرت استقلالية فكرية ثاقبة ومستنيرة، متلمسة طريقها وحدها إلى معرفة جديدة تكون اكتشافاً حقيقياً، ورهانها على تغيير الوعي العام بإخضاع اكتشافاتها للامتحان والمناقشة والمساجلة والاختبار.

فمقولة «المؤسسات» ترتبط، في الوعي المعاصر، بفكرة التحديث والتنظيم والعمل الجماعي الناجح. فالمؤسسة هي جماعة يتعاون المنتمون إليها معاً من أجل غاية معينة، ولتحقيق مشروع عام، بحسب قواعد سلوك واضحة وصارمة، تعين واجبات العاملين فيها وحدود صلاحياتهم وتراتبية سلطاتهم، وتحد من المزاجية الشخصية في سلوكهم وقراراتهم ومواقفهم.

وفي المقابل، فإن المؤسسات المفتقرة إلى التنظيم والضبط تنعت باحتقار: «بالمزرعة» التي لم يرق العاملون فيها من الفوضى الجامحة إلى «العقلانية» الحضارية الانسانية!

باختصار، ثمة اقتناع عام بأن فكرة المؤسسة هي غريبة عن تقاليدنا الادارية والسياسية، ولا بد لنا من التمرس لإدخالها في صلب حياتنا! وقد تأكدت هذه المعادلة من طريق المقارنة بالمجتمعات الغربية، خصوصاً التي اعتُبر تفوقها نتيجة تلقائية لانضباط عمل مؤسساتها. وقد استمد هذا النموذج احترامه من القوة العسكرية الغربية المنتصرة، التي اعتُبرت الترجمة المباشرة للانضباطية الصارمة فيها. أضف إلى ذلك الأمثلة الحية التي تسنى تلمسها عياناً في المؤسسات الاقتصادية والتجارية والمدرسية والجامعية والرسمية، التي دخلت بلادنا منذ بداية القرن التاسع عشر خصوصاً، وضاعفت من حضورها وطغيانها مع دخول الجيوش الغربية المحتلة في أواخر العقد الثاني من هذا القرن.

ولئن كانت فكرة المؤسسات غير غائبة عن تاريخ منطقتنا، إذ إن الانضباطية داخل الأنظمة الاستبدادية التقليدية تصل إلى حد المسلكية الآلية والطاعة العمياء، وإن فكرة الحرية السياسية الفردية أو الجماعية، خارج الاعتبارات والقواعد والقيم السائدة في المجتمعات الشرقية، شبه نادرة، فإن هذه الانضباطية كانت تعبر عن ترسخ مؤسسات ضدية مجمدة للأوضاع، رأى الفكر الإصلاحي الحديث ضرورة إزاحتها واستبدالها بمؤسسات حديثة، قادرة وحدها على الإصلاح.

فالفكر السياسي الأيديولوجي العلماني، لم ير إلى الطوائف سوى بقايا مؤسسات قديمة، ذات قيم ومواقف رجعية، مشرذمة عموماً، أو متوحدة على مصالح مشتركة ضيقة تعوق الوحدة المواطنية أو القومية الانصهارية، هذه الوحدة التي تخترق كل الطوائف، وتشكل من هذا الاختراق مؤسسات مدنية حديثة طبقية، وحزبية، ونقابية.

إن الموقف السلبي والعدائي، بل الازدرائي، من الطوائف، اقتصر في مجمله على المنحى الاتهامي والقدحي، وجعل هذه بمأمن من التحليل المعمق لخصائصها السوسيولوجية ـ الثقافية كمؤسسات فاعلة ونشطة.

باختصار، لم يجد الفكر الأيديولوجي، الذي هيمن على المناخ الثقافي والسياسي قبل الحرب في لبنان، في الطوائف، وقائع اجتماعية فعلية.

إن الذين يسيئون قدر «قوى» الطوائف وقدرتها التحريكية، أو حتى ينكرونها، في المجالات الاجتماعية والسياسية، ينطلقون في الغالب من أفكار مسبقة حول «القوى الحقيقية» للتغيير (الذي لم يُفهم إلا بوجهه التقدمي والتفاؤلي الهيغلي ـ الماركسي!) التي هي قوى الطبقة الاقتصادية، أو قوى التحرر الوطني القومية والعلمانية، أي غير الطائفية تحديداً. هذا الموقف يرسخه منطق أيديولوجي تماثلي معكوس: فبعض دعاة العلمنة، التي تفصل الدين (الطوائف حصراً) عن الدولة في المشروع السياسي، فصلوا أيضاً بين الطوائف والمجتمع (هذا الفصل الضروري الذي لولاه لما كانت تستقيم مبدئياً، في رأيهم، فكرة «ديموقراطية العلمنة»!): فالطوائف التي لا ينبغي أن يكون لها، من حيث المبدأ، واقع سياسي، ليس لها تالياً (ولا ينبغي أن يكون لها) كيان فاعل اجتماعي! هذا الموقف يؤول إلى نزع الشرعية «المرحلية» عن النظام الطوائفي، الذي بات لا يمثل أي قوى اجتماعية فعلية!

إن التأكد من «الوجود» الاجتماعي ـ السياسي للطوائف سوسيولوجياً، ونفيه أيديولوجياً، أغرق الفكر السياسي اللبناني «التغييري» في غربة مزدوجة: معرفية وعملية. فالتعامي المعرفي عن فهم البنية اللبنانية، بجانبها الطوائفي، هو صورة عن «التركيبة» اللبنانية ليست فقط جزئية، بل مغلوطة ومعكوسة، الأمر الذي عطل فاعلية نضاله السياسي الذي انصب على مراهنة شاملة على تغيير انقلابي عنفي، أسهمت مقولة «الثورة الشاملة» المغدقة الوعود الكبرى اليوتوبية عهد ذاك، وبريق «الثورة» الفلسطينية الحليفة المتمركزة في لبنان (بريق على خلفية شاحبة ورمادية للواقع العربي)، والنموذج «الثوري» العربي الرسمي الشائع والمتحالف مع قادة «ثورة» أكتوبر السوفياتية الأممية... في إرساء «عائق أبستمولوجي» حول المواقف، إلى ما يشبه الفوضوية. وفي المقابل، فالفكر السياسي اللبناني المحافظ، المبرر جمود

القوى التي يعبر عنها، حجب خوفه من التغيير وصده كل تجديد في البنية السياسية، رؤية التبدلات العميقة التي أصابت البنية الاجتماعية والسياسية على حد سواء.

بين الحماس للانقلاب الشامل، والتشبث بالجمود الشامل، بدا مفهوم «التطوير» هزيلاً ومشبوهاً؛ ولم يستطع أن يشكل توليفة حقيقية بين نقيضين يعبّدان الطرق الداخلية للعنف والانفجار. فمقولة «الإصلاح»، التي تُطرح دائماً كحل مرحلي وجزئي ومتواضع لمأزق ملحّ، ليست على الحقيقة، كما توهم «الإصلاحيون»، مقولة «تقنية» حيادية، على مسافة واحدة، وبعيدة، من كل المتنازعين، حتى عندما يطرحون تعديل أوالية النظام السياسي، كمفتاح أساسي لتجاوز كل الأزمات من غير استثناء.

ويبدو أن هذه النزعة، القائمة على حصر الخلل في السلطة السياسية «الفوقية»، ومعالجتها فيها حصراً، من غير الالتفات و«النزول» إلى البنية الاجتماعية، ليست خاصية لبنانية فريدة، بل هي سمة عربية عامة ومشتركة بين أغلبية الاتجاهات السياسية في العالم العربي؛ «فكل مفكري الاصلاح المحدثين، يرجعون تخلف بلدانهم إلى طبيعة المؤسسة السياسية... ويتفقون جميعاً على جعل جوهر المشكل سياسياً دستورياً بالأساس... من هنا ضعف الفكر الإصلاحي السياسي العربي والإسلامي الحديث... وكونهم لا يلمون بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي للغرب الحديث، ولا بتاريخ النُظم الأوروبية نفسها، ويتداولون أفكاراً (إصلاحية) انتزعت من سياقها ومن نظامها»[١].

إن فصل السياسي عن الاجتماعي، من خلال تمويه الاجتماعي، أي تمويه خصوصية البنية المجتمعية اللبنانية، لم يتمكن من نفي «ترادفية» الطوائف، بل حمل، ضمناً، وخارج إرادته الواعية، اعترافاً مسكوتاً عنه بوجودها. إنه نوع من «فصل السلطات»: السياسية ـ الدستورية عن الاجتماعية ـ الطوائفية: لكل واحدة منها نطاقها الخاص، و«شرعيتها» ضمنها!

لا يبدو أن الإصلاحيين استطاعوا التحرر تماماً من مقولة «المستبد العادل»، الذي يهبّ من موقعه العالي في السلطة، ويندفع بإرادة طيبة وعزم لا ينثني، إلى «إصلاح» ما أفسده دهر الطوائف!

٢ ـ طوائف ـ مؤسسات

تتجاوز دلالة «الطائفة» في لبنان حدود المذهب الديني. وقد تأسست البنية الطائفية اللبنانية منذ القرن السابع عشر، عندما بدأ يلوح في الأفق مشروع تعاون، سياسي الأبعاد، في ما بينها، بعدما كانت متجاورة، ولكنها متنافرة. لقد تطور هذا المفهوم وبلغ كينونته المجتمعية السياسية مع نظام القائمقاميتين (١٨٤٥) ونظام المتصرفية (١٨٦٤) وصولاً إلى الجمهورية اللبنانية، ابتداء من (١٩٢٦). فالطوائف في لبنان هي مؤسسات لها أجهزتها التي تشرف على مجموعة مؤسسات تابعة لها؛ وتملك عقارات ومؤسسات اقتصادية، وتقيم علاقات مميزة مع مؤسسات لبنانية وغير لبنانية... «وثمة سمات ثقافية مشتركة بين الطوائف، ولكن ثمة سمات ثقافية خاصة بكل طائفة، تظهر في مسلكيات كثيرة، جمعية وفردية، وطقوس خاصة وعادات غذائية وكسائية، وأخرى لها علاقة بالموقف من المرأة والأسرة... والزواج اللحمي داخل الطائفة شبه تام، مع استثناءات قليلة، يجعل من الطائفة «شبكة قرابة»[٢].

هذا النسيج من السمات المشتركة لدى أبناء الطائفة، والمميز لطائفة عن أخرى، أطلق عليه إيليا حريق تسمية: «الترادف» الطائفي، الذي يعني «الجمع بين أكثر من صفة اجتماعية واحدة عند الجماعة الواحدة». الطوائف تتميز بالمذهب الديني، ولكن تترادف مع المذهب صفات أخرى مميزة، لا تقل أهمية عن المذهب الديني مثل: «الموطن الجغرافي، أو اللغة، أو طرق المعيشة، أو مجالات العمل، أو التنظيم الاجتماعي»[٣]، وإن كان المذهب هو الذي يعين اسمها وهويتها تجاه الآخرين.

والترادف يوسع الشقة بين الطوائف، إذ يخلق وعيها تمايز بعضها عن البعض الآخر. كما يكون هذا الترادف في أساس «شخصية قاعدية» للجماعة الطائفية، تظهر بنسب مختلفة في سلوك الأفراد. ولكن مقومات هذه الشخصية تتبدل وتتكيف، من غير أن تتخلى عن بنيتها القاعدية...

إلا أن الطائفة تأخذ دلالتها، ليس فقط من ترادفها الذاتي، بل من علائقها بالطوائف الأخرى، أي من موقعها في «البنية الطوائفية» المشتركة التي، هي أيضاً، أسهمت في تشذيب الترادف وقولبته. فالطوائف «تؤلف معاً كلاً دينامياً معقداً للغاية، لا يجوز اختزاله بالثنائية المفرطة البساطة: إسلام / مسيحية، ولا إغراقها في الكلام المفرط التعقيد المبني على مقولة الحضارة»[٤].

٣ ـ طوائف لبنانية ومذاهب خارجية

الطوائف اللبنانية، بصفتها جماعات دينية، لم تنشأ في لبنان. فهي ليست «مذاهب لبنانية». وليست مجرد مذاهب فحسب. ولها كلها مرجعيات خارج لبنان، وأخوة لها في المذهب الواحد يفوقونها عدداً، بنسب مختلفة، خارج لبنان أيضاً. لذا، فهي تبدو كجماعات فرعية، أو «جاليات» مذهبية. وهي جماعات دينية منشقة عن بعضها داخل الديانة الواحدة، ولها بذلك تاريخ عدائي حافل. لذا، لا تكون الطوائف كيانات مستقلة مذهبياً. فلكل الطوائف «احتياطي» مذهبي بشري سياسي واقتصادي وإعلامي خارج حدود لبنان، يقوم بدور فاعل أثناء النزاعات ما بين الطوائف.

٤ ـ وفاق طائفي وخلاف مذهبي

هذا يعني أن الطوائف اللبنانية، لا يحق لها التصرف في الخلافات المذهبية التاريخية، خصوصاً حق تسويتها في ما بينها داخل لبنان. وهذا يعني أن «وفاق» الطوائف اللبنانية، مهما ذهب بعيداً، فهو لا يشمل حل الخلافات المذهبية، التي تمثل نشأة تاريخ الطائفة وتراثها وهويتها المميزة. فالمصالحة المذهبية هي انتحار الطائفة. وهذا المأزق التاريخي الذي تشترك فيه كل الطوائف، يحولها جميعاً إلى «حراس» للخلافات التاريخية الدينية، و«أسرى» لها في الآن عينه. وذلك على الرغم من محاولات الحوار الودي بين بعضها، و«الوفاق» و«الميثاق» التي تبقى سياسية إجرائية في الدرجة الأولى.

هذا الواقع «المكنون» والمأزوم وقف دائماً عائقاً أساسياً في وجه النظريات الأيديولوجية التي تبني مشروعها السياسي على «وحدة» التاريخ. هذه «الوحدة»، المنسجمة افتراضاً، التي لا بد لها دائماً، كي تستقيم، من تجاوز تاريخها الفعلي وأن تكون، في الحقيقة، «لا تاريخية»! أو وحدة الهوية التاريخية الماضية، التي يعالجها «التاريخيويون» بالاختزال الذي لا يفعل أكثر من «شرعنة» الأوتوقراطية التيوقراطية القديمة، التي تعتبر أنها كانت باستمرار، ومن غير انقطاع، تعبيراً مطابقاً للتطلعات الشعبية على مدى تاريخها!

إن الروافد الخارجية للطوائف اللبنانية تجعل التدخلات الأجنبية، التي هي قيد التداول، «مشروعة» وطبيعية، خصوصاً في جانبها السياسي! وتطرح مقولة مدى

استقلال الدولة الطوائفية على المحك!

إلا أن المرجعية الأهم للطوائف اللبنانية تبقى النظام السياسي اللبناني، الذي يتشكل منها رسمياً، ويحصنها بمجموعة من المواد الدستورية (المواد ٩، ١٠، ١٩، ٢٤، ٩٥)، وبخاصة «الميثاق» الضمني غير المحدد بوضوح.

ومع ذلك، فالطوائف في لبنان «ليست كتلاً متراصة، لا تمزقات فيها، ولا تصدعات»[٥]. وعلى الرغم من كونها مؤسسات، أو مجموعة مؤسسات، فأغلبيتها لا تستمرىء كثيراً، على ما يبدو، أنماط التنظيم المؤسسي الحديثة؛ ولا تشكل «مثالاً» في البنيان التراتبي أو الديموقراطي. وليست، على أي حال، نماذج «دول مصغرة»، كما يتهمها البعض بمبالغة مقصودة، لا بنوعية أجهزتها وحجمها، ولا بطبيعة ممارستها وظيفتها (وظائفها)، ولا بالتفاف أتباعها حول مرجعيتها، أو رئاستها اللبنانية ودعمهم لها، أو بمدى سلطتها عليهم.

إن الطوائف اللبنانية تعتمد في نشاطها وبقائها، كطوائف لا كجماعات مذهبية، على نوع النظام السياسي (الدولة) الذي تنتمي إليه، وعلى قدرته على «احتمالها»، ومدى رغبته (مصلحته) في ذلك، وعلى موقفه منها مجتمعة، لا واحدة واحدة. وإذا كان النظام الطوائفي يتشكل من الطوائف، فإن الطوائف تتشكل في المقابل، كقوى مترادفة تعي تمايزها وهويتها ودورها، بفضل النظام الطوائفي. فهذا النظام الذي بدأ بست طوائف رسمية في نظام القائمقامية ونظام المتصرفية (مع لحظ استثنائي للبروتستانت واليهود)، انتهى بسبع عشرة طائفة في نظام الجمهورية اللبنانية؛ وهي أكثر من ذلك، لذا أضاف دستور ١٩٩٠ عبارة: «المعترف بها قانوناً» (المادة ١٩). وهذا التشجيع على «ولادة» الطوائف الذي تقوم به البنية الطوائفية، أو المجتمعات التي تعترف بالأقليات فيها كجماعات متمايزة، يعرف بمبدأ «إنشاء الأقلية» (THE MAKING OF A MINORITY) من طريق تمييزها.

إن «مؤسسة» الكيانات/ الطوائف تتم ضمن إطار البنية الطائفية من طريق العدوى والمماثلة والتكيف. فالمجالس الإسلامية في لبنان، على سبيل المثال، أنشئت وفق هذه القواعد. فالمرسوم الاشتراعي الصادر في ١٣/١/١٩٥٥ جعل المسلمين السنة يتعاملون مع الدولة، وللمرة الأولى، كطائفة من بين طوائف أخرى. وقانون ١٣/٧/١٩٦٧ جعل للطائفة الإسلامية الشيعية في لبنان مجلساً يسمى «المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى». و«المجلس الأعلى لطائفة الروم

الكاثوليك» المنشأ «بعلم وخبر» في ١٩٦٩/٥/٢١، هو «مقتبس عن المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى بمعظمه»[٦]. وكانت الطائفة المارونية قد سبقت الجميع إلى البنية التراتبية الكنسية المعروفة[٧].

٥ ـ بروتوكول ١٨٦٤ لجبل لبنان:

نظام طوائفي أعلنه السلطان العثماني «دستوراً للعمل إلى ما شاء الله»

من المفارقات اللافتة أن النظام السياسي الطوائفي الذي عرفه جبل لبنان منذ منتصف القرن التاسع عشر، كان إحدى شظايا «صدمة الحداثة» التي أحدثتها «النهضة» إثر اجتياحها السلطنة العثمانية، والمجتمعات التابعة لها، منذ مطلع ذلك القرن. فهو واحد من الأنماط الجديدة والمستحدثة، التي طالت حقول الحياة بنسب متفاوتة، من حيث العمق والاتساع.

لقد شكل هذا النظام «بدعة» فعلية (على أن تفهم هنا كلمة «بدعة»، أو «حداثة»، بمعناها الوصفي لا المعياري) لم تقتصر دلالاتها على الجانب الدستوري والإداري المحض:

١ ـ فللمرة الأولى، في تاريخ الشرق الاسلامي عموماً، والعالم العربي خصوصاً، يوضع نظام حكم قيد التنفيذ مدوّن ومعترف به من الدولة المسيطرة (العثمانية الإسلامية، وأقوى الدول الإسلامية على الإطلاق حينذاك) ومن القوى الدولية الكبرى، قائم على مشاركة خليط من «الطوائف» المذهبية الإسلامية والمسيحية؛ وبحسب نسب (حصص) عددية محددة بدقة رياضية!

٢ ـ للمرة الأولى، يتم الاعتراف رسمياً بالبنية الاجتماعية «لجبل لبنان» على أنها بنية طوائفية أساساً؛ وبأن الطوائف هي القوى السياسية والاجتماعية الأساسية والوحيدة فيه!

وعلى الرغم من «التصويب» الذي قدمته دراسات كثيرة، قام بها لبنانيون معاصرون من مختلف الطوائف والاتجاهات السياسية، ومن غير اللبنانيين أيضاً من جنسيات مختلفة، فإن هذا الاعتراف ما زال يحظى بمؤيدين كثر في الداخل والخارج!

٣ ـ وللمرة الأولى، يوضع قانون انتخابي «ديمقراطي» يطبق في جبل لبنان،

قبل أن تطبقه دول أوروبية عدة، وقبل سائر بلدان ما سمي لاحقاً بالعالم الثالث.

إن «مجلس إدارة» «حكومة جبل لبنان» الذي بدأ ذا صفة استشارية، وتدرَّج إلى أن أصبح السلطة الأساسية بإزاء المتصرف التي تشرف إشرافاً واسعاً على أجهزة «الحكومة» المتعاظمة، كان يُنتخب انتخاباً حراً: «... أعضاء مجلس الإدارة يُنتخبون بمعرفة مشايخ القرى، كما أن انتخاب الشيخ (العمدة) يكون بمعرفة أهل القرية» (المادة العاشرة من نظام ١٨٦٤)؛ و«يكون في كل قرية شيخ ينصبه المتصرف بانتخاب أهلها» (المادة الرابعة).

إلا أن هذا الانتخاب كان يجري داخل الطائفة الواحدة فحسب.

٤ ـ وكانت «حكومة» جبل لبنان الرسمية السباقة إلى اعتماد الأسس الإدارية المتبعة في الدول الليبرالية الغربية الحديثة في توزيع المهام وتحديد الصلاحيات وفصل السلطات... ويبدو، في هذا المجال، أثر أعضاء «اللجنة الدولية» الذين أسهموا في وضع هذا النظام واضحاً، ولا سيما في استقلال القضاء، وتقسيم المحاكم المدنية والجزائية، وتمييزها كلية عن المحاكم الدينية (المادة السابعة عشرة). «ولم يكن المتصرف على العموم يتدخل في شؤون العدالة، إلا في بعض المناسبات النادرة، عندما تتعلق القضية بالسياسة أو الأمن العام»[٨].

ومع أن النظام أعطى المتصرف صلاحيات واسعة، ومنها أنه «يقلد الحكام القضاء» (المادة الأولى)، فإن «القضاة مُنحوا، بعد حين، حصانة كانت تمنعه من عزلهم أو اتخاذ أي تدبير بحقهم، إلا بعد تحقيق يشترك فيه المجلس الإداري»[٩] المنتخَب.

هذه الإدارة «الحديثة» القائمة على تحديد صلاحيات المؤسسات، وطدت روابط وظيفية جديدة بين ممثلي الطوائف فيها، قائمة على التعاون، لم تستطع أن توفر لها شروطاً ملائمة البنية الأميرية الإقطاعية السابقة.

هذه النصوص سرعان ما تقادمت مع استمرار عهد المتصرفين، وتم تجاوز الكثير من أحكامها في أواخر القرن التاسع عشر، في مرحلة تاريخية تميزت عالمياً وإقليمياً بالتغيرات الكبرى، في اتجاه المزيد من الممارسات التحديثية الليبرالية.

فالجهاز الإداري في نظام المتصرفية المتأخر، شكل ركيزة الجهاز الإداري اللبناني في فترة الانتداب الفرنسي اللاحقة[١٠].

٥ ـ وكان النظام الأول في الشرق الذي قام «بإلغاء كل الامتيازات العائدة إلى أعيان البلاد، خصوصاً أصحاب المقاطعات...» (المادة الخامسة)...

٦ ـ مجلس الشيوخ: التجربة المُرّة

إن تجربة الحياة الدستورية مع مجلس الشيوخ في لبنان الجمهوري، لم تكن ناجحة منذ بدايتها. «فالاختبار العملي كشف، في خلال بضعة شهور، مواطن الضعف في الدستور. وكان من أبرز هذه النقائص التوتر الشديد الذي ساد جو العلاقات بين مجلس الشيوخ من جهة ومجلس النواب والحكومة من جهة أخرى... عندئذ قرر رئيس الجمهورية تعديل الدستور لإصلاح ما كان قد ظهر في بنوده من أمور تتطلب التغيير؛ وبالاتفاق مع المفوض السامي الفرنسي والحكومة، عرض مشروع التعديل على المجلسين (النواب والشيوخ) كل على حدة، فأقراه. ثم عرض عليهما مجتمعين فأقراه في ١٧/١٠/١٩٢٧. وهو أول تعديل أدخل على الدستور وأطوله[١١]، إذ تناول ثلاثاً وخمسين مادة من أصل مئة واثنتين هي مجموع مواده. وأغلبية هذه المواد المعدلة، وتلك غير المعدلة، ما زالت سارية المفعول حتى اليوم منذ ما يقرب السبعين عاماً، منذ زمن الانتداب إلى ما بعد الاستقلال.

تلك الأشهر القليلة من ١٩٢٦ (تاريخ وضع الدستور وانشاء الجمهورية اللبنانية) و١٩٢٧ (تاريخ أول تعديلٍ وأطوله) كانت في منتهى الأهمية، إذ إن الجهة اللبنانية التي أسهمت في وضع الدستور، هي نفسها الجهة التي قامت بتعديله من طريق الاختبار، أي التكيف مع الوقائع: فرئيس الجمهورية شارل دباس، الحقوقي المتمرس، كان من أبرز أعضاء لجنة وضع الدستور وأنشطهم (إلى جانب ميشال شيحا). وهذا يعني أن التعديل كان إمعاناً في «لبننة» الدستور وزيادة تكيفه.

فالمادة القديمة من الدستور (المادة ١٦) التي كانت تنص على أنه «يتولى السلطة المشترعة هيئتان: مجلس الشيوخ ومجلس النواب»، أصبحت تنص على ما يلي: «تتولى السلطة المشترعة هيئة واحدة هي مجلس النواب». وهذه المادة ما زالت الأساس في تحديد سلطة مجلس النواب، وإعطاء النظام بكماله صفة النظام البرلماني، وقد أكدتها الفقرة ج من مقدمة دستور ١٩٩٠: «لبنان جمهورية ديمقراطية برلمانية...».

٧ ـ تسمية قديمة ومهمة جديدة

ولكن «مجلس الشيوخ» المقترح إنشاؤه في «اتفاق الطائف» ودستور ١٩٩٠ (المادة ٢٢)، (من غير أن يبدو أنّ في الأمر «بدعة» دستورية من ناحية العبارة على الأقل!) يختلف مضموناً ووظيفة عن سميه الملغى منذ ١٩٢٧[١٢]. فهو محاولة «دسترة» الميثاق الوطني الطائفي، الذي آثر دائماً توجيه الدستور من مواقعه الخلفية والخفية، وكانت قدرته التكيفية تكمن في عدم تعيين أطرافه، وعدم رسم حدوده. فواضعوه «لم يشاءوا توضيحه وتحديد كل مجالات تطبيقه ومبادئه، بل كانت غايتهم إيجاد قاسم مشترك...»[١٣].

فهذا المجلس الطوائفي الصريح، الذي «تتمثل فيه جميع العائلات الروحية»، لن يولد دستورياً، إلا بعد انتخاب مجلس نواب على أساس غير طائفي. فيصبح مجلس الشيوخ الطوائفي هو المعادل الدستوري لمجلس النواب اللاطوائفي (رسمياً واسمياً!). فالمجلسان يؤكدان، على تعارضهما، «وحدة» الدستور اللبناني! وفصل السلطات فيه، أي على نزع بحث «القضايا المصيرية» (أليس قرار إعلان الحرب ضد عدوان خارجي، مثلاً، من القضايا المصيرية؟) من مجلس النواب، وحصرها في مجلس الشيوخ! فكيف يكون «لبنان جمهورية ديمقراطية برلمانية» (الفقرة ج من مقدمة دستور ١٩٩٠) وتبحث «قضاياه المصيرية» خارج البرلمان، في مؤسسة «مستحدثة»، أي معينة وغير منتخبة شعبياً؟ وليس بناء على طلبها، بل هي ملزِمة! أما اعتكافها واستنكافها عن المشاركة في هذا «المجلس»، فمخالفة دستورية يعاقب عليها القانون!

الأهم من ذلك، هو أن الحالة الوطنية والاجتماعية والطائفية المخففة، التي تكون قد وفرت، للمرة الأولى في تاريخنا، إمكان انتخاب مجلس نواب لا طائفي، تكون هي نفسها تشترط «ضرورة» استحداث مجلس شيوخ طوائفي، يبت قضايا الوطن المصيرية! وتكون صلاحياته، لا صلاحيات غيره، محصورة في «القضايا المصيرية»!

وهكذا تكون ذروة مرحلة الانتقال من مؤسسات الدولة، هي انتقال عكسي «يُدَوْلِنُ» مؤسسات الطوائف «جميعها»، المعترف بها، ومن غير استثناء!

وتعكس المادة ٢٢ من الدستور مدى الاضطراب والغموض في علاقة الدولة بالطوائف، وعلاقة المؤسسات الرسمية بالمؤسسات الأهلية. وقد يكون أخطر ما في

مشروع مجلس الشيوخ ليس فقط «مأسسة» «العائلات الروحية» (وهذه العبارة هي إحدى نماذج الخجل والمداورة من تسمية الطوائف باسمها، والسمو بها من عالم الدنيا والمادة إلى عالم الدين والروح!) في إطار رسمي، بل معالجة المسألة الوطنية الأساسية في لبنان، أي الطائفية، من دون مواجهتها كمسألة خلافية تاريخية عميقة في إطارها الاجتماعي ـ الثقافي (الترادفي)، بل في إطارها الدستوري الفوقي والمنعزل!

ومن الناحية السيكولوجية الجمعية، يبدو هذا الإصرار على تأسيس مجلس يضم كل الطوائف الدينية، و«مأسسته» رسمياً، أي إدخاله في صلب الدولة، محاولة محاكاة وتماثل استرضائية، جزئية وخصوصية، للنماذج الأصولية الشائعة والمطروحة في هذه المرحلة التاريخية، إقليمياً وعالمياً، معبرة بقرارها هذا عن خوفها منها، وفي الآن نفسه، عن رغبتها في قطع الطريق عليها واستبعادها[١٤].

الاستعجال والاستسهال في «استحداث» المؤسسات بقرارات، من دون التعمق في طبيعة بنيتها وعناصرها وحدود علائقها ووقائعها الاجتماعية، يظهران هيمنة الفكر الدستوري المحض ورهاناته غير المحدودة على القدرة الفائقة للنصوص وفعلها الانقلابي في صوغ الشخصية الوطنية. إن طرد الطوائف من المجلس النيابي وإدخالها في مجلس الشيوخ «لمعالجة القضايا المصيرية»، يعني أن معالجة المسألة الطائفية في لبنان، ما زالت في الوعي السياسي، على أهميتها المركزية وخطورتها، مجرد مسألة إجرائية!

إن هذه المؤسسة الرسمية (مجلس الشيوخ) الجامعة «للعائلات الروحية» لن تكون أقوى مما هي المؤسسات الطائفية، كقوى أهلية خارج هذا المجلس. فضلاً عن أن الاختلاف «الديمقراطي» داخل هذا المجلس سيكون كارثة[١٥]. فما من طائفة قادرة ومخولة (من مرجعيتها الداخلية، وبالأخص الخارجية) المساومة على «القضايا المصيرية» (وهذه تحمل كل خطورتها من غموض معناها[١٦]؛ وكائنةً ما كانت موضوعاتها «المصيرية»، فسينظر إليها حصراً بدلالاتها الدينية والمذهبية!). هذه المساومة المأزقية والمستحيلة ستكون رمزاً لاستحالة الوصول إلى وطن مبني على أسس مدنية، «وليس من المستبعد أن يُحوَّل إلى تجمع مليّ، كفيل بتعطيل دور أول مجلس نيابي يُنتخب على أساس وطني لا طائفي»[١٧].

يبدو أن «الإلحاح» (التدمير العسكري) الذي فرض استعجال هذه الإجراءات الغامضة في «وثيقة الوفاق الوطني» في الطائف، هو الإلحاح نفسه الذي فرض

غموض فكرة «الميثاق»، المعقود هو أيضاً عام ١٩٤٣ «في ظروف ملحة»[١٨]! وبين هذين الظرفين «الملحّين»، ضاع وقت طويل لم تسع المؤسسات الرسمية إلى استغلاله.

إن مشروع «مجلس الشيوخ» يثير المسألة الطائفية برمّتها، والخلافات العميقة حولها: ما بين الطوائف، وضد الطوائف، معاً؛ ويفاقم من تعارض المؤسسات العليا، والصراعات في ما بينها، والصراعات داخلها، حيث لن تكون «القضايا المصيرية» سوى القميص الخارجي، الذي لن يستطيع ستر عورات الجسد الطائفي! كما لا يُستبعد أيضاً أن تُنقل المعارك الطوائفية «المصيرية» إلى مؤسسات رسمية أخرى «وطنية لا طائفية»!

وقد يكون مشروع إطفاء تلك المعارك المرجّحة قائماً على «تعطيل» مجلس الشيوخ، و«اعتكاف»بعض أعضائه... مع كل الذيول الخطيرة المترتبة على وقفه، ثم إعادة إحيائه، أو استحالة إعادة إحيائه.

إن هذا الالتباس القائم على ستر السياسي الطوائفي المحض بالوطني والمصيري، يصل بالمخاتلة إلى أقصاها: فهو يتضمن الاعتراف، فعلاً وضمناً، بما لا يعترف به اسماً وعلناً! وهو «اغتراب» عن تاريخية هذه المرحلة، التي يصعب نفي غلبة سماتها الطائفية، من دون مكابرة على الواقع!

٨ ـ (١٩٣٦ ـ ١٩٤٦): عشر سنوات رسخت الكيان

السنوات العشر الأولى من عمر الجمهورية اللبنانية (١٩٢٦ ـ ١٩٣٦)، أو من عمر الكيان/ النظام اللبناني، تميزت بموقف المسلمين شبه الشامل، الرافض لهذا الكيان، مؤثراً الوحدة مع سوريا (الجمهورية السوريّة).

والسنوات العشر الثانية (١٩٣٦ ـ ١٩٤٦) كانت سنوات حاسمة في تثبيت الكيان. فعام ١٩٣٦، كان قمة الخط البياني للرفض والمقاطعة والاحتجاج من جانب المسلمين، وفي الآن عينه بداية انحداره في اتجاه القبول والمشاركة الفعلية في السلطة السياسية والإدارة العامة.

ويمكن الترميز لتلك القمة بـ «مؤتمر الساحل» الثاني، والتظاهرات (التي لم تخل من الدماء) والاضرابات، والبرقيات المطالبة جميعها بالاستقلال وبالوحدة السورية.

ويمكن الرمز إلى الانحدار البياني بمؤشرات عدة، وَرَدَ بعضها في بيان كاظم

الصلح، وفي مذكرة «المجلس الإسلامي» (الذي كان يرأسه سليم علي سلام)[١٩]، وغيرهما من الوقائع السياسية اللبنانية والسورية التي ساعدت على هذا التحول، ومنها: قبول «الكتلة الوطنية السورية» بالمعاهدة الفرنسية ـ السورية حول استقلال سوريا، بينما كان المسلمون اللبنانيون يرفضون المعاهدة الفرنسية ـ اللبنانية بعنف؛ وتأييد «الكتلة السورية» لمواقف البطريرك الماروني أنطون عريضة؛ ورسالتا «٦ و٦ مكرر» (عام ١٩٣٦) اللتان تضمنتا ضمانات بالتوزيع العادل للوظائف العامة بين الطوائف، وإقرار اللامركزية الإدارية التي تشكل نوعاً من الضمان الاجتماعي والاقتصادي للمسلمين. فهاتان الرسالتان «شكلتا تجديداً للتسوية الأساسية، التي لم تكن الحياة الدستورية قد كرستها بشكل ثابت»[٢٠]، وكانتا «أهم» تسوية في الأساس أجريت قبل ١٩٤٣؛ أضف إلى ذلك الصدمة من المعاهدة الفرنسية ـ التركية (حزيران ١٩٣٩) التي تم بمقتضاها سلخ سنجق الإسكندرون عن سوريا وضمه إلى تركيا... كل ذلك، شكل إرهاصات التلاقي الوطني الكبير الذي حقق الاستقلال عام ١٩٤٣.

لقد عانى النظام/ الكيان اللبناني صعوبته الكبرى والأساسية المتمثلة، عهد ذاك، في رفض المسلمين اللبنانيين الواسع له. وهو لم يحز على شرعيته الوطنية الكاملة، إلا باتساع القبول به والمشاركة فيه.

لم يكن أحد من اللبنانيين يرى، في مطلع العشرينات، أن نشأة الكيان/ النظام اللبناني (بطابعه المسيحي المميز، الذي لم يكن سوى «تكبير» لصيغة جبل لبنان) أتت في سياق ورشة كبرى لبناء دول منطقة الشرق الأوسط (تلك المنطقة التي جعلها بعضهم تصل إلى أفغانستان والهند!)[٢١] وشرق أوروبا، عقب سقوط السلطنة العثمانية، شملت العالم العربي والدولة التركية نفسها!

فمجال «الصدمة» النفسانية ـ التاريخية، كان واسعاً لدى المسلمين اللبنانيين في صورة خاصة. ولكن طوائفهم لم تعش جميعها الصدمة بوتيرة واحدة، نظراً إلى ظروف كل منها. وكان ممكناً لأي صيغة «لبنانية» أخرى أن تولد الصدمة نفسها، مع تبدل في الجهة المصدومة! وبالاستعانة بمبادىء علم النفس التاريخي، يمكننا القول إن تلك «الصدمة» التي عاناها المسلمون عموماً، وسائر الردود والمواقف والأنماط السلوكية المعبرة عنها، صراحة أو سيمياء، كان لها بالفعل كل الشروط «الانقلابية» الشاملة والمذهلة لحصولها في النفوس.

إلا أنه في المقابل، ومنذ البدء، كان هناك أرصدة عامة وطنية لبنانية، أسهمت في كسر سلبية هذه الصدمة. منها أن الكيان/ النظام لم ينشأ عقب حرب أهلية دموية إسلامية ـ مسيحية، فآخر الحروب الأهلية كان مضى عليها أكثر من ستين عاماً من سلام شبه نموذجي (لم يقع، مثلاً، طوال عهد المتصرف رستم باشا الذي تعدى العشر سنوات (١٨٧٣ ـ ١٨٨٣) سوى ثلاثة حوادث قتل فقط في كل جبل لبنان!) داخل أمبراطورية في مراحل انهيارها الأخيرة، وفي أعلى مراحل اضطراباتها الأمنية؛ وآخر هذه الحروب الأهلية كانت محصورة في قسم من جبل لبنان، ومحصورة الأطراف (الدروز والموارنة).

وكان المثقفون المسيحيون العرب عموماً، و«اللبنانيون» منهم على الخصوص، قد أظهروا اندفاعاً لا مثيل له، بالتزامهم بالنهضة العربية الحديثة، في مختلف المجالات العلمية والسياسية والأدبية والصحافية.

أضف إلى ذلك أن بيروت قامت بدور عاصمة حقيقية (قبل إعلانها رسمياً) جمعت فيها المسلمين والمسيحيين في حياة مشتركة متعددة المجالات[٢٢].

ولم يكن لبنان تحت الانتداب حالة استثنائية شاذة، بل كان نموذجاً للكيانات العربية المحتلة؛ لا بل أظهر في أكثر من مجال أنه كان من أفضل هذه الكيانات وأكثرها ازدهاراً وعمراناً، على الرغم من خروجه منهوكاً من الحرب الكبرى...

في إطار هذه الأرصدة الإيجابية، ومع خلق فرص جديدة للحياة المشتركة الاجتماعية والإنتاجية، يضاف إليها الوقت اللازم (المعروف في علم النفس الفردي والجماعي) لاستنفاد الصدمة شحنتها الحادة، حصلت تبدلات بطيئة وعميقة، وسعت القبول بالكيان كإطار لحياة مشتركة.

هذه التبدلات لم يتنبه لها إلا القليلون من ذوي البصيرة النيرة والصفاء الوطني والانساني. ويمكن اعتبار الرسالة ـ المفتوحة للزعيم البيروتي السني، كاظم الصلح، إلى المشاركين المسلمين في «مؤتمر الساحل» عام ١٩٣٦، الذي عقد في منزل سليم علي سلام في بيروت، نموذجاً لذلك الحس المرهف بالتغيرات التاريخية العميقة، التي حصلت في الواقع الوطني وفي النفوس والاتجاهات العامة «للأكثرية الصامتة». ولفت «الصلح» الانتباه إلى خطورة الجمود على بعض المواقف والقناعات، وكأن شيئاً لم يحصل منذ ١٩٢٠! قال كاظم الصلح في بيانه الصحافي

الموجه إلى المؤتمرين، بعدما اعتذر عن توقيع العريضة معهم التي رفعوها إلى ممثل فرنسا:

«إن طلب التوحيد (مع سوريا) يجب أن يجري فيه التخاطب والمفاوضة بين طالبيه (المسلمين) وبين الفريق الآخر من أصحاب البلد الحقيقيين (يقصد المسيحيين) دون الأجنبي (أي الفرنسيين)».

وانتقد كاظم الصلح الخطاب السياسي للمؤتمرين، لأنه يعيد كلاماً قديماً تجاوزته الوقائع المستجدة، ولم يعد له ما يدل عليه فعلاً؛ وأكد التغيرات الحاصلة في موقف المسلمين من الكيان اللبناني، وعدم تنبه أغلبية السياسيين المسلمين (والمسيحيين أيضاً) لها: «هنا يبدو النقص الذي سيطر على «مؤتمر الساحل» أمس. فإن غالبية المؤتمرين لم تنظر بعين الاعتبار إلى تلك التطورات الحاصلة في الجو اللبناني. فقد صيغت العريضة، وعولج البحث فيها وفي الجلسة كما لو كنا في مطلع عهد الاحتلال.. وإن المؤتمر بوجه عام لم يراع التطورات. والحال أن المؤتمرات السابقة كانت تخضع لمبررات وأحوال طائفية لم يبق لها اليوم كبير موجب... إن هذا في مجمله يعيد إلى كلمة «الوحدة» معنى «الإسلامية» وحدها. فلا أجد عجيباً أن يجفل أولئك اللبنانيون أو المسيحيون في الساحل الذين يتطورون نحو الوحدة أو نحو الوطنية الخالصة فيوقفون تطورهم حذرين...».

ويضيف قائلاً: «إنني أحب الوحدة وأريدها... بل أومىء إلى بناء وطن كبير... وجوده لا يتعارض مع هذه الاستقلالات المحلية... إنني ألاحظ بعين الغبطة أن الوطنية المنتعشة في لبنان قد أزالت كثيراً من المشاق... إن التطور الوطني الحاصل في لبنان مدهش...»[٢٣].

وكان كاظم الصلح من أوائل الزعماء المسلمين الذين لم يروا في الكيان اللبناني، أو كيان أي بلد عربي آخر، نقضاً للعروبة والقومية العربية. وأول من لفت إلى أن الكيان اللبناني، لا يمكن أن يُرد إلى رغبة استعمارية فرنسية فحسب؛ فالرغبات الاستعمارية لا تختص بكيان دون آخر: «إن الفكرة الحقيقية في إنشاء لبنان على شكله الحالي لم تكن بعيدة عن التصحيحات الاستعمارية الفرنسوية. ولا أعني بذلك أن الكيان اللبناني قد خُلق لخدمة فرنسا؛ بل أعني الاتجاه اللبناني يوم خلق هذا الكيان لم يكن متنافراً مع أغراض السياسة الفرنسوية ومطامعها، فاتفقت الرغبتان:

أولاً: رغبة فرنسا الاستعمارية...

ثانياً: رغبة اللبنانيين، أو بكلمة أخرى: غالبية المسيحيين، بإنشاء وطن لا يكونون فيه أقلية يسيطر عليها العنصر الإسلامي الذي كان يُرمى بالتعصب؛ فوجدوا لبنان الحالي».

ويضيف: «وقد يكون هنالك منازع أخرى عند فريق من اللبنانيين كحب الاستقلال للاستقلال، وكالمحافظة على الاستقلال في لبنان باعتباره إرثاً تاريخياً. ولكن هؤلاء لم يكونوا عديدين يوم أنشىء لبنان الحالي»[٢٤].

إن هذا البيان ـ الشهادة لكاظم الصلح، الذي ينمُّ على فهم عميق ومرهف ونادر المثيل للاتجاهات السياسية العامة لدى اللبنانيين، المسلمين والمسيحيين معاً، ولدوافعهم السيكولوجية الجماعية، يقدم أيضاً درساً للمؤرخين التقليديين، الذين لم يواجهوا هذه المرحلة إلا بما صدر خلالها من بيانات، وعرائض وخطابات مدونة. كما يؤكد تفهمه للنظام/ الكيان الطوائفي بأنه في الأصل حاجة لقسم من اللبنانيين (المسيحيين) وأن تطوره الطبيعي، لا الانقلابي (لأننا «نحن لا نريد أن نبني وطناً نصف سكانه أعداء له... بل أن يتم ذلك بالاتفاق والتراضي والاقتناع»)[٢٥]، كفيل وحده بإلغائه.

فبيان كاظم الصلح، ومجمل التغيرات الحاصلة، أظهرت أن النزاعات الطائفية التي كانت تهدد الكيان اللبناني، وإن لم تتوقف فجأة عام ١٩٣٦ وبعده بقليل، فإن «حدتها قد خفت»[٢٦]، وأن نهاية ١٩٣٦ ـ بداية ١٩٣٧ تشكل «نقطة تحول هامة في موقف الأيديولوجية الإسلامية الغالبة من لبنان الكبير (الجمهورية اللبنانية) كدولة وكوطن»[٢٧].

وإن هذه التغيرات لم يلبث الوعي العام أن أحاط بها وبمراميها، وأسس للحالة الوطنية المشتركة التي قادت إلى الاستقلال عام ١٩٤٣. فقد بدا للكثيرين أن اللحمة الوطنية ظهرت بشكل متفجر ومفاجىء ومن غير مقدمات؛ وأنه قد بولغ في تقدير الأسباب الشخصية التي كانت جميعها تبرز دور شخصية رياض الصلح الحاسم الذي قاد معركة الاستقلال بالتفاف شعبي إسلامي، أوسع من الالتفاف المسيحي حول صديقه بشارة الخوري! إلا أن «فكرة اللقاء والتعاون بين المسلمين والمسيحيين اللبنانيين في إطار كيان لبناني مستقل، ظهرت، أول ما ظهرت، في «مؤتمر دمشق» عام ١٩٢٨، وعبَّر عنها رياض الصلح بنفسه، شرط بلوغ الكيان اللبناني الاستقلال». ومما قاله رياض الصلح في ذاك المؤتمر: «إنني أوثر أن أعيش

في كوخ داخل وطن لبناني مستقل على أن أعيش مستعمراً في أمبراطورية عربية»[٢٨].

إن الحياة المشتركة، على المستوى الشعبي، كرست وقائع أصبح من الصعب التنكر لها. ولم يكن لصوت «الواقعية» السياسية أو العقلانية، أو حتى البراغماتية، أي وجود يُذكر في النضال السياسي. إلا أن الأيديولوجيا الثورية والتغييرية، أقامت تصوراتها على أسس جامدة، لا تتزحزح، ولا تتبدل، في الوقت الذي كان فيه التغيير يجري في سائر الميادين! فلقد أنشئت مؤسسات رسمية عديدة، وبموازاتها ترعرعت في لبنان حركة اقتصادية وتجارية من أنشط الحركات في العالم العربي.

٩ ـ الدستور الجامد و«المكنون» الميثاقي

ولكن هذه الدينامية التاريخية وتلك التحولات الكبرى، لم تظهر كلها في الدستور اللبناني الذي بقي ـ على الرغم من التعديلات والإلغاءات التي عبرت عن الوقائع الوطنية الجديدة، وبالأخص محو كل الاشارات إلى الانتداب ـ جامداً إلى حد بعيد، وكأنه الشاهد الثابت على نشأة الكيان/ النظام وصموده الذي استمر بعد حروب الخمس عشرة سنة (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠): فبقيت الأرقام المتسلسلة لمواده هي نفسها، المعدل منها وغير المعدل، وبقيت أرقام المواد الملغاة هي عينها، موجودة بأرقامها وفارغة من أي نص جديد...

إلا أن هذا «الصمود» التاريخي، والمدهش، للدستور ـ الذي كان الوحيد في الشرق عموماً والعالم العربي خصوصاً، الذي لم يتبدل على مدى نحو نصف قرن، في محيط جو سياسي إقليمي متفجر ـ لم يكن شاهداً أميناً على مسيرة تاريخ لبنان المعاصر، التي كانت في الحقيقة أكثر توتراً من تعديلاته.

إن الثابت الأكبر كان «الدستور المكنون»: «الميثاق الوطني» الحاضر الدائم في السياسة الرسمية اللبنانية، من غير ظهور، لإشعال الأزمات وإخمادها؛ والداء الذي يذكِّر الجسم اللبناني باعتلاله المزمن؛ والدواء الذي أبقى سر تركيبته، غير الواضحة القراءة، لدى «الحكماء». لقد كانت مهمة «الميثاق» الأساسية صد الغارات عن الدستور واستيعابها، وتجميده إلى أقصى حد ممكن، أي تجميد اللحظة التاريخية التي أُعطي المسيحيون فيها مكاسب سياسية مرسومة الحدود. ولئن تسامى الدستور

اللبناني على الاعتراف «بطائفيته»، فإن «الميثاق» الصامت كان الناطق الشرعي باسمها! لقد كان «الميثاق»، في الحقيقة وبالفعل، «المؤسسة الأساسية» (تماماً كما يدل جذر الكلمتين) في النظام/ الكيان اللبناني. كان الصاعق وصمام الأمان معاً. حتى ليمكن اعتبار التاريخ اللبناني المعاصر، بوجهه الداخلي، ليس سوى مجمل المواقف من هذه «المؤسسة الأساسية». لقد تحصن الميثاق وراء كمونه، وستر سر حقيقته وقوته وراء ضبابيته الضرورية، وبدا كأنه مظهر جديد لتقليد عريق من «التقية»، التي تدين لها كل الأقليات بالبقاء، كما تدين لها «الأكثرية» السنية نفسها بالحماية على مدى كل عصور الاستبداد الذي لازم كل الدول التي خضع لها اللبنانيون.

لم يطرح «الميثاق» أي مشكلة سياسية قبل ١٩٥٨، أي بعد إقراره بخمس عشرة سنة. وكان لأزمة ١٩٥٨ (الحرب المصغرة، التي كانت، على صغرها، سبباً لإنزال الأسطول الأميركي السادس على الشواطىء اللبنانية!) مسوغات خارجية ظاهرة (صعود المد الناصري). إلا أن سياسة رئيس الجمهورية المنتخب، فؤاد شهاب، جمدت المطالبات بتغييرات دستورية و«ميثاقية»، باعتمادها خيارين: الأول: الانفتاح العربي، خصوصاً بعد انفصال الوحدة المصرية ـ السورية. والثاني: اعتماد سياسة إنمائية للمناطق النائية المحرومة، وجُلُّها مناطق ذات أكثرية إسلامية؛ وإنشاؤه مؤسسات رسمية لتطوير الإدارة وتعزيز استقلاليتها عن تدخلات السياسيين، منها: «مجلس الخدمة المدنية»، لاختيار موظفي الدولة بالامتحان والكفاءة؛ «والتفتيش المركزي» على عمل مؤسسات الدولة؛ وإصدار المرسوم ١١٢ عام ١٩٥٩، الذي كرس المناصفة بين المسلمين والمسيحيين في وظائف الفئة الأولى في الدولة، ووزع الحصص على الطوائف بنسب ثابتة. ومع ذلك ظلت المراكز الإدارية الرسميّة ذات التأثير السياسي بيد المسيحيين.

لقد نعم لبنان بعد الحرب العالمية الثانية، لبنان المستقل، بظروف إقليمية أسهمت في استقراره وازدهاره: استقباله رؤوس الأموال العربية الهاربة من سياسة التأميم التي أعقبت الانقلابات؛ استفادته من عائدات النفط العربي، عبر هجرة كبيرة من اليد العاملة والاختصاصيين والتجار اللبنانيين؛ إقفال مرفأ حيفا، وتحول حركة التجارة البحرية إلى مرفأ بيروت؛ أموال المغتربين اللبنانيين في أفريقيا والقارة الأميركية؛ محافظة لبنان على نظام ليبرالي، ازدادت الثقة به إثر ازدهار القطاع الخاص في مجالات الاقتصاد والتجارة والإعلام والتعليم والقطاع الصحي، التي

أعطتها الحريات التي كانت متوافرة في لبنان دعماً معنوياً مضاعفاً.

لم يتوانَ المدافعون عن النظام اللبناني الطوائفي البرلماني الليبرالي في جعل هذا الازدهار من الإنجازات «الطبيعية» للنظام السياسي ـ الاقتصادي، وتأكيداً لصحة بنيته وصدقيته.

وإن اللافت، والموجب للنظر المعمق أيضاً، كون «الحرب» في لبنان، التي دمرته وأفقرت اللبنانيين، بدأت عام ١٩٧٥، وهي فترة ذروة الازدهار الاقتصادي للبنان، ولا سيما لطبقته الوسطى الواسعة جداً. وحافظ لبنان على مستواه الاقتصادي والمعيشي المرتفع، قياساً على سائر دول العالم الثالث (باستثناء بعض الدول النفطية الصغيرة)، طيلة الإحدى عشرة سنة الأولى من «حربه»، إلى أن بدأت أزمته الاقتصادية الكبرى عام ١٩٨٥، التي بلغت أقصى درجاتها في نهاية ١٩٨٧، والتي ما زال يعيش تحت وطأتها حتى اليوم. وقد أظهرت هذه الوقائع هزال نظريات «الحرب الطبقية»، التي طُعِّمت بخصوصية لبنانية، لجعلها «حرباً أهلية» خالصة، بابتداع نظرية «الطائفة ـ الطبقة» المهيمنة على السلطة السياسية اللبنانية: فالطائفة، هنا، هي المارونية، والطبقة هي الأرستقراطية البرجوازية. كما ابتدعت، في مقابلها، نظرية «حرب تعدد الحضارات والثقافات»، الحضارات والثقافات العربية ـ الإسلامية في مقابل المسيحية!... وقد أظهر استمرار الحروب وتصاعدها هامشيةَ أطرافها، حتى داخل الأفرقاء الذين يدّعون النطق باسمهم. «فالأسباب» الداخلية التي صيغت لتفسير حروب لبنان وتبريرها، تعجز عن «تسويغ» حرب بهذه الضخامة وهذا الطول، في بلد من أصغر بلدان الشرق الأوسط وأغناها وأكثرها تقدماً... وحرية!

١٠ ـ «حرب أهلية شرق أوسطية»

يرتاح الفكرَ إلى الأفكار المبسّطة. وإن مرحلة بالغة التعقيد والمأساوية، كالتي عاشها لبنان خمس عشرة سنة (وما زالت مستمرة بضراوة يومية على عُشر مساحة أرضه، في الجنوب)، كان لا بد من أن تبتدع لها عناوين مبسطة وإشارات للدلالة عليها مجتمعة، أو على جوانب منها. وهذا الفكر الميال إلى هذه الاختزالات، لا يتكبد هو نفسه عناء صياغتها، ولا جُهد تجريدها أو استقرائها من بطون الأحداث المعقدة، التي ينبغي أن ترمز إليها. فهذه الأعمال الفكرية «الذكية»، يقوم بها، في العادة، أطراف النزاع أنفسهم، ويكرسونها بالتكرار والترداد الإعلامي.

إن «المعجم» الذي تأسس، فرض عوائق معرفية مختلفة والتباسات، انعكست سلباً على محاولات اللقاء الوطني والحوار. فالأعمال العسكرية المتعددة الأطراف والجنسيات، التي حصلت على أرض لبنان من ١٩٧٥ إلى ١٩٩٠، سُميت اختصاراً بـ «الحرب الأهلية» اللبنانية. ولكنها، في الحقيقة، مجموعة حروب (بصيغة الجمع) جرت في أمكنة مختلفة، وأزمنة (سنوات) مختلفة، وبأطراف مختلفين. لم يبق أي فريق فيها لم يقاتل فريقاً آخر؛ وجرت حروب داخلِ كل فريق، وطال التشرذم كل الأطراف الذين انشقوا على ذاتهم. فبعض الأفرقاء أُخرجوا من الحرب، بعد هزيمة عسكرية ساحقة، ومنذ سنوات «الحرب» الأولى؛ وبعضهم الآخر دخل جديداً في الحرب، قبل نهايتها بفترة قليلة، وبعد أن كان الآخرون «راجعين من الحج». وكان ثمة حروب حقيقية منعزلة، بين القرى والمناطق، وبين العائلات والعشائر. وشاركت في هذه الحروب قوى إقليمية، كان لها، هي أيضاً، حروبها المباشرة، وعبر حلفائها؛ كما شاركت فيها قوى دولية...

إنها حرب «مركبة»، جرت على أرض لبنان الذي كان يمثل خط تماس إقليمياً مرتبطاً مباشرة بالنزاع العربي ـ الإسرائيلي المزمن، وبالصراع الدولي الأطلسي ـ السوفياتي، وما بين بعض الأطلسيين وإسرائيل... حروب لبنان التدميرية، الطويلة إلى حد لا يُصدَّق (خمس عشرة سنة)، تجاوزت بكثير كل القدرات الذاتية للبلد الصغير. كانت حروباً ساخنة (لبنانية) هي الوجه الآخر للحرب الباردة الدولية، والتنفيس الضروري لمأزق لا حرب ـ لا سلم للنزاع العربي ـ الإسرائيلي. وما عدا ذلك «فحروب صغيرة» داخلية مع مآسيها الوطنية الكبيرة. والآن، في ضوء ما جرى من أحداث خلال السنوات الأربع على نهايتها (باستثناء الجنوب)، فقد تأكد أن السمة الغالبة لهذه الحروب المركبة، هي أنها كانت «حرباً أهلية شرق أوسطية». و«اتفاق الطائف» لم يكن سبب إنهاء هذه الحرب، بل كان إحدى نتائج قرار إنهائها، هذا القرار الذي لم يكن قراراً لبنانياً خالصاً، ولم يكن في مقدوره أن يكون كذلك في مطلق الأحوال. فاللبنانيون «استقالوا» من حربهم منذ زمان، قرفوا منها ومن أهوالها، وسموها «الحرب القذرة» و«الحرب العبثية». إلا أن الأطراف التي انخرطت في دوامتها لم يعد في مقدورها التحكم لا في مسارها ولا في إنهائها. لقد تم انتخاب رؤساء جمهورية، وتشكيل حكومات «لإدارة الأزمة»؛ وكانت الميليشيات «لإدارة الحروب»!

١١ ـ «ما من أقليات عندنا»

ليس لبنان استثناء فريداً ببنيته الاجتماعية والإثنية المتعددة. فكل الدول «تعاني» تعدديات، ولا تُستثنى منها الدول العربية. فهي جميعها في حال «حرب أهلية دائمة»[٢٩] ومؤجّلة. وتتم معالجة مسألة الأقليات الدينية والمذهبية والعرقية واللغوية، على العموم، من طريق عدم الاعتراف بوجودها من قبل السلطة السياسية، «حفاظاً على الوحدة الوطنية»[٣٠]، وتتعامل معها من خلال القمع وفرض التجانس بالقهر، بواسطة أنظمة سياسية تسيطر عليها، هي الأخرى، «أقلية» سياسية (حزبية، أو عشائرية، أو مذهبية...) وهي، نسبياً، أقل عدداً من أي أقلية طائفية معترف بها رسمياً، موجودة في السلطة التنفيذية أو التشريعية اللبنانية!

في لبنان مشكلات موروثة، وأخرى مستجدة. وكلمتا «أزمة» و«أزمات» غالباً ما تدلان على مقومات سياسية، هي من ابتداع السياسيين والمؤرخين لإعطاء أهمية لعناصر عملهم. الأزمات موجودة فعلاً، إنما ليست كلعنة مرصودة لشعب واحد، وبلد واحد، ودولة واحدة! فلبنان عرف عقوداً مديدة من الأمن النموذجي، والسلام الأهلي الراسخ. والحروب ليست من «طبيعته»[٣١]، وإن العلاقات الحالية ما بين الناس، من مختلف الطوائف، ليس فيها آثار عدائية راسخة ومزمنة، إلا ما كان شخصياً وخاصاً.

في ١٩٨٧/١١/٩ جرت تظاهرة في بيروت، وفي عز الحرب، بلغت حجماً مذهلاً قلّما عرفه لبنان: أكثر من مئة ألف لبناني، توافدوا من المنطقتين، الشرقية والغربية، للالتحام معاً على خطوط النار بالذات، وعلى المتاريس والسواتر الترابية الشاهقة، التي فصلت العاصمة بيروت لأكثر من ثلاث عشرة سنة! لتعلن تلك التظاهرة، بجرأة فائقة، عن رفضها للحرب بكل مبرراتها ورموزها، والتمسك بوحدة لبنان من خلال التمسك بعملته الوطنية (الليرة اللبنانية) الواحدة والقوية، ولتؤكد عياناً أن الحرب المستمرة، لا سند شرعياً، شعبياً، لها، لدى أي طرف، «شرقياً» كان أم «غربياً»، وأنها استنفدت «كل مزاعمها وأيديولوجياتها».

١٢ ـ أربع عشرة سنة في انتظار أيّ «طائف»

لقد كان لبنان، منذ ١٩٧٦، مهيأً لتقبّل أيّ «طائف». ولكن هذا «الطائف»

تأخر أربعة عشر عاماً، لأسباب خارجية في معظمها. فمبادرة الرئيس سليمان فرنجية في ١٤ شباط ١٩٧٦، المعروفة «بالوثيقة الدستورية»، والتي جاءت نتيجة مشاورات واسعة واتفاق حصل في دمشق، تضمنت أساس ما اتُّفق عليه في «الطائف»، وأساس كل المبادرات التي لم تتوقف طيلة الحرب، وكانت جميعها متقاربة إلى حد بعيد؛ وفيها حرفياً:

- «إن لبنان بلد عربي سيد حر مستقل».
- «التأكيد على العرف الدائم بتوزيع الرئاسات الثلاث».
- «توزيع المقاعد النيابية بالتساوي بين المسلمين والمسيحيين».
- «إنشاء المجلس الأعلى لمحاكمة الرؤساء والوزراء».
- «إصدار جميع المراسيم ومشاريع القوانين، بالاتفاق بين رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء، وتحمل توقيعيهما».
- «تعزيز اللامركزية في العمل الإداري».
- «إزالة الطائفية في الوظائف، واعتماد مبدأ الكفاءة، مع المحافظة على المساواة في وظائف الفئة الأولى».
- «تعميم التعليم المجاني وإلزاميته».
- «وما الدستور، في نظرنا، بالشيء المنزل...»، أي إعلان الاستعداد لتعديل الدستور...

ولكن «الحرب» استمرت... وانتعشت بعد زيارة الرئيس السادات للقدس، وعقد الصلح بين مصر وإسرائيل.

١٣ ـ جمهورية رئيس الجمهورية

لقد انطوت مرحلة رفض الدستور اللبناني، منذ ما قبل الاستقلال (١٩٤٣). وكان هذا التجاوز الإرهاص المباشر «للوحدة الوطنية» بشكلها السياسي للمرة الأولى. هذه «الوحدة» التي كانت الطوائف حاضرة فيها في خلفية المشهد. وقد اضطلع التمركز «الزعاماتي» الثنائي (بشارة الخوري ـ رياض الصلح) (الماروني ـ السني) بدور استقطابي شعبي حاسم، يسنده حد أدنى من التوتر الطائفي وفرته مدة

مديدة، تجاوزت الثمانين عاماً، من السلم الأهلي والاستقرار الداخلي. وكانت دولة الاستقلال اللبنانية حدثاً تاريخياً فريداً: فللمرة الأولى منذ نشأة الدولة العربية الإسلامية، والدول التي أعقبتها، تنشأ دولة عربية متعددة المذاهب الدينية، الإسلامية والمسيحية، ويكون رئيسها من غير المسلمين! إن هذا الأمر ـ الذي يمكن أن يُنظر إليه في نظامي القائمقاميتين والمتصرفية على أنه إجراء عثماني «داخلي» لا يكتسب أية صيغة «رسمية دولية» ـ تجاوز محدوديته، ليشكل نموذجاً دولياً (من خلال مشاركة الدول العظمى في وضعه واعترافها به) خصوصاً مع التغييرات التي أعقبت انهيار السلطنة العثمانية. ويمكن للأمر نفسه أن تكون له هذه الصفة نفسها، صفة الإجراء «الداخلي»، الاحتلالي أو الانتدابي، الذي تبرره، عند المؤرخ التقليدي، السيطرة الخارجية من دولة قاهرة. إلا أنه، في مراحله كافة، يصعب إفراغه من واقع كونه مؤشراً ملموساً وحياً لتحول تاريخي كبير، لا من حيث حجمه، بل من حيث دلالاته البعيدة، ويندرج في الإطار الأوسع للتحولات التاريخية الدولية العظمى (السياسية وغيرها...) التي جرت في غضون أقل من قرن.

هذا التحول في الوعي السياسي والتاريخي، أسس الدولة اللبنانية عام ١٩٤٣، وللمرة الأولى من غير سلطة خارجية، على قواعد طائفية علنية، إنما «مؤقتة»! وقد أنشئت بالتفاف شعبي واسع، وباعتراف شامل من مختلف الدول العربية والاسلامية على حد سواء.

من الوجهة المسيحية، جرى الأمر وكأنه تعويض عن قرون سابقة من عدم المساواة، لم يخل من المبالغة.

إلا أن هذه المسؤولية التاريخية الضخمة والخطرة، التي حُمِّلت للمسيحيين في لبنان ـ ومن غير وعي معمق بأبعادها التاريخية لدى قياداتهم السياسية، وبتأييد إسلامي ندر مثيله ـ جرى التعامل بها بوعي تاريخي قاصر مذهل! فتزوير انتخابات ١٩٤٧ (بعد أقل من أربع سنوات على الاستقلال) من قِبَل رئيس الجمهورية، لتجديد ولايته، كان كارثة، وتخريباً تاريخياً للكيان/ النظام، وللديموقراطية البرلمانية الناشئة للمرة الأولى بسلطة وطنية خالصة، وللاستقلال نفسه، وللدستور ومؤسساته الكبرى... هذا التخريب العميق والمتعدد الجوانب طال ما كان يمثله بشارة الخوري («بطل الاستقلال»)، رئيس الجمهورية المستقلة الأول، الحائز على ثقة إسلامية ـ مسيحية استثنائية؛ وإسلامية أكثر منها مسيحية) ومن كان يمثلهم

(المسيحيين، والموارنة خصوصاً)، ووجّه ضربة قاسية إلى الحالة الشعبية الوطنية فوق الطائفية، التي لم تبلغ مرة ذروة أعلى من التي بلغتها في معركة الاستقلال[٣٢]، وأسس لحالة سلبية طائفية متوترة، قامت على الحذر من رئيس له هذا الاتساع من الصلاحيات...

وإن «التصويب» السريع لهذا الخلل كان مميزاً: فهو لم ينزلق إلى نزاع طائفي ضد الرئيس (وطائفته)، ولا إلى انقلاب عسكري، ولا إلى «ثورة» مسلحة، بل إلى مقاومة ديموقراطية شعبية، اتخذت شكل إضراب وطني، كان من الاتساع والشمول وكأنه إعادة إحياء (بعد عشر سنوات) «لروح» ١٩٤٣ الاستقلالية، ودعم لها، وتأكيد التمسك بها.

١٤ ـ تطمينات ـ امتيازات

إن هذه الصلاحيات الواسعة لرئيس الجمهورية اللبنانية الماروني، أُرسيت أصلاً قبل الاستقلال، ومن غير موافقة المسلمين. وبعد أن وافق عليها المسلمون، لاحقاً، «كثمن» للاستقلال، كان يُنظر إليها بمنظارين مختلفين: فهي «تطمينات» و«ضمانات» من وجهة المسيحيين (وقد تم تفهُّمها على أنها كذلك من عدد من القيادات الإسلامية اللبنانية، منذ ١٩٣٦: كاظم الصلح، سليم علي سلام، رياض الصلح، خيرالدين الأحدب...) وهي «امتيازات»، من غير فهم لأصلها التاريخي، ولا اكتراث لأساسها الميثاقي الطوائفي.

ولكن الشروط العامة والقوى التي أسهمت في تأسيس ميثاق ١٩٤٣ ودولة الاستقلال، سرعان ما تغيرت. وكثير من عوامل تغيرها، يعود الفضل فيه إلى «الميثاق» نفسه. وغدا التغيير الدستوري ضرورة وطنية لبنانية لمصلحة النظام/ الكيان عينه. ويمكن اعتبار تاريخ لبنان ما بعد الاستقلال، في محركاته الداخلية، هو على العموم تاريخ الصراع لتعديل هذه الامتيازات/ التطمينات، وتبديد سوء الفهم حولها.

وقد عبّر الرئيس صائب سلام عن وجهة النظر الإسلامية العامة، في بداية أحداث ١٩٧٥، بقوله:

«إن الميثاق كان ضرورياً عام ١٩٤٣، لأنه كان من الضروري تطمين المسيحيين بالنسبة إلى مواقف المسلمين الوحدوية. ولكن بعد كل تلك السنوات، فإن المسلمين

أعطوا أكثر من برهان على ولائهم للبنان. ولذلك، فلا مبرر، بعد اليوم، ليحتفظ المسيحيون بامتيازاتهم ولا بأولوياتهم. وإن من حق المسلمين أن يطالبوا بالمساواة التامة مع المسيحيين. ومن هنا، نقول إن الميثاق الوطني (الطائفي) يجب أن يحل محله ميثاق اجتماعي واقتصادي»[٣٣].

١٥ ـ تعديل صلاحيات... وموازين

ومنذ ١٩٧٥، طُرحت المسألة، على تعدد نقاطها، وكأنها منحصرة في مادة وحيدة: تعديل صلاحيات رئيس الجمهورية؛ أي تعديل الدستور، من غير إلغائه، ومن غير إلغاء فكرة «الميثاق».

وتجدر الإشارة إلى أنه كان هناك، بالموازاة، مطالب «وطنية» وعلمانية وقومية انصهارية أيضاً. إلا أنها، على أهميتها وقوة سجالها الأيديولوجي، كشفت محدودية فاعليتها: فمسيرة «الحرب» (التهجير الطائفي الواسع، والقتل والخطف على الهوية، وتوسع التجانس الطائفي المناطقي السكني والعسكري الميليشياوي...) أظهرت طروحاتها وكأنها، على الرغم من محاولات مواءمتها، أبعد من الوقائع الخصوصية.

أما الطرح الأهم، والمأزق الأهم، الذي يبدو أن النظام الطوائفي عاجز، جوهرياً، عن تجاوزه، فيكمن في «كيفية» إيجاد شروط لتعديل الدستور، من غير قتال، ومن غير أزمة سياسية كبرى. إن الاعتراف العملي بتغيير موازين القوى الطوائفية، كيف يمكن أن يترجَم عملياً على مستوى الدستور؟

إن توزيع رئاسات السلطات (المؤسسات) الكبرى في الدولة على الطوائف الثلاث الكبرى توزيعاً يثبّت كل رئاسة لطائفة محددة، ينزع عن كل إصلاح طابعه الدستوري المحض، ويحوّله إلى «حرب طائفية» مقنّعة، إذ إن أي تعديل هو في الحقيقة تقليص صلاحية رئاسة (طائفة) على حساب أخرى.

إن تجاوز هذا المأزق الدائم يفضي منطقياً، في الفكر الدستوري «العلماني»، إلى مقولة ما سمي بإلغاء «الطائفية السياسية».

لقد أظهرت المحاولات الفاشلة، والمتكررة لتعديل الدستور بالوسائل الدستورية المعروفة، وفي ظروف وطنية هادئة، جملة حقائق سلبية، وهي: أن «الميثاق» لم يعد سوى ذكرى قديمة، تمنع تأسيس «وفاق» جديد وملحّ. وأن النظام الطوائفي غير قادر تلقائياً وطبيعياً أن يؤمّن، باستمرار، عدالة توزيع الحصص على طوائفه، أي

أنه يتنكر دائماً لشرعيته «الوفاقية» الطوائفية المعلنة. وأن كل تعديل يتم بدوافع طائفية حصرية. وإذ إن القدرة على التعطيل هي، وضعياً، أقوى من القدرة على التعديل، فإنه يتم اللجوء التلقائي إلى قوى خارجية: خارج الأطر الدستورية أولاً، ثم خارج الإطار اللبناني لاحقاً.

إن تجميد الدستور، أي التمسك بالصلاحيات المقررة في مرحلة سابقة لتوازن سابق، ليس مرادفاً للمحافظة على «الميثاق»، كما يعتقد السياسيون المسيحيون ومرجعياتهم الدينية عموماً، بل هو تجميد (تعطيل) «للميثاق» أيضاً. وفي المقابل، فإن المطالبة بالتعديل الدستوري هي مبادرة إلى تجديده وإعادة إحيائه، أكثر مما هي نقض لـ «ميثاق» أو «اتفاق»؛ حتى لو لم تكن هذه الغاية مقصودة وعياً. ومع ذلك فالنتائج «الوطنية» غير مضمونة مع كل تعديل؛ إذ لا يمكن أن يُعرف سلفاً وضرورةً ما إذا كان التعديل يؤدي إلى مزيد من الديموقراطية «الطوائفية» أو إلى تقهقرها. إن المجلس النيابي اللبناني، الذي لم يقم بالتعديلات الدستورية منذ انتخابه عام ١٩٧٢، هو نفسه الذي قام بها عام ١٩٩٠! مع «أن الحريات التي كان يتمتع بها اللبنانيون (قبل ١٩٧٥) كانت كفيلة بتحقيق الإصلاحات كلها بالنضال السياسي المحض»[٣٤].

١٦ ـ التغيير و«طريقة» التغيير

مهما يكن، فإن دستور ١٩٩٠ (دستور الطائف) لم يكن انقلابياً بقدر ما صوّره البعض، لا لجهة الدستور ولا لجهة الميثاق، إلا من حيث «الطريقة» التي جاء بها، والتي يجد لها البعض ظروفاً «تخفيفية» اضطرارية لا مفر منها، إذ إنه جاء في إطار الحرب التدميرية، وفي موازاتها، وتحت ضغطها، وكذلك جاءت أيضاً كل المشاريع الإصلاحية التي مهدت له خلال الخمس عشرة سنة السابقة (وبالأخص الوثائق المقترحة، التي صدرت عام ١٩٨٧، ويشكل «الطائف» في الإجمال «غربلة» لها)[٣٥]. بينما يرى البعض الآخر أنها لم تكن الخيار الأوحد الممكن!

إن الآثار الأكثر سلبية لهذه «الطريقة» هي، أولاً، سيكولوجية (عملية ١٣ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٠ العسكرية وإزاحة العماد ميشال عون). وخصائص الصدمات السيكولوجية الجماعية أنها لا تستمر. فهي شحنة لا تلبث أن تُستنفد. إلا أن الرهان على الاستنفاد التلقائي ليس مضمون التبعات، فهو قابل «للتعويض» في أكثر من اتجاه. ومهما يكن، فمرحلة «الوفاق» ما زالت هي السائدة، وهي

الأقوى من بين سائر الخيارات الأخرى، على الرغم من العديد من الممارسات الرسمية، والتصريحات الطائفية، التي ترخي بسلبياتها على المسار الوطني العام.

١٧ ـ أمير، متصرِّف، رئيس

إن الصلاحيات الواسعة لرئيس الجمهورية اللبنانية قبل ١٩٩٠، جعلت منه نقطة تقاطع لا مفر منها لكل السلطات، وأبرزت هيمنته على جميع هذه السلطات، وعلى سياسة الدولة ومقدَّراتها.

ولكن هذه الصلاحيات ليست «بدعة» خصوصية لبنانية، وليست امتيازاً خاصاً بطائفة رئيس الجمهورية. فصلاحيات رئيس الجمهورية اللبنانية، وعلى الأخص انتخابه الدوري ونهاية ولايته المحددة سلفاً، وغير القابلة للتجديد، هي أقل بكثير من صلاحيات أي حاكم عربي في الأنظمة الملكية والأميرية والرئاسية على حد سواء. وهذه الصلاحيات حُدِدت إجمالاً وبالأصل في دستور الانتداب المقترح من حقوقيين فرنسيين، والمعدَّل مرتين: عند وضعه (عام ١٩٢٦) وبعد إعادة النظر الكبرى فيه (عام ١٩٢٧) من السياسيين والحقوقيين اللبنانيين. وهذه الصلاحيَات تقع ضمن سياق تاريخي لم يحظ بالالتفاتة المهمة المناسبة، بسبب هيمنة السجال «الأيديولوجي» على الفكر السياسي. فجذورها تمتد إلى نظام الإمارة («الأمير الكبير» على «المقاطعجية» الشيوخ المتعددي الطوائف)[٣٦].

فصلاحيات رئيس الجمهورية، منذ بداية إقرارها، هي تَقرُّب، قدر الإمكان، من النموذج الشرقي عموماً، والعربي على وجه التحديد. إنها بدلالتها البعيدة، «تعريب» للرئاسة، لا «تغريب». وهي تراث محلي، وليست بدعة استعمارية انتدابية «فُصِّلت» خصِّيصاً للرئيس الماروني تحديداً، إذ لم يكن في الإمكان، وبالمطلق، تصوُّر رئيس من غير صلاحيات رئاسية! بالإضافة إلى ذلك، لم يكن ممكناً، لبنانياً، إقامة «قطيعة» تامة مع نماذج تاريخ «لبنان» الحديث السابقة. فرئيس الجمهورية يحاكي، إلى حد ما، صورة الأمير الكبير (اللبناني) والمتصرف (العثماني)[٣٧]، وكلاهما كان مسيحياً أيضاً، أقلّه في المراحل المتأخرة من الإمارة[٣٨]. ولكن الكتلة البشرية التي أُضيفت إلى «لبنان الصغير» (جبل لبنان) لتشكِّل «لبنان الكبير» (وهي ذات أكثرية سنية وشيعية) عاشت، في الحقيقة، انقلاباً حقيقياً (عقب خيبة عربية «فيصلية») وصدمة الانتقال «المفاجىء» من حاكم مسلم على مدى قرون متواصلة، إلى «حاكم» مسيحي عربي!

ولكن لا يمكن تجريد الوقع السلبي لهذه الصلاحيات من شخصية القائمين بها: ففي فترات النزاع الطوائفي، التي كان يبدو فيها رئيس الجمهورية «الفاعل» الأول، والمسبِّب الأول (الرئيس كميل شمعون بعد ١٩٥٦) كانت تبرز مخاطر هذه الصلاحيات؛ ولكنها كانت تخبو (من غير أن تغيب) في حالات «الوفاق» المبني على قاعدتين: داخلية: الالتفات إلى إنماء المناطق الطرفية الإسلامية بأغلبيتها، وابتعاد الرئيس عن الانغماس في النزاع بين زعماء الطوائف؛ وخارجية: تحالف لبنان مع الدول العربية الفاعلة داخل لبنان والتي «تقاتل» في سبيل القضايا العربية الكبرى، وعلى رأسها معاداة الدول الاستعمارية الغربية، والالتزام بالقضية الفلسطينية (الرئيس فؤاد شهاب مثلاً).

وهذا يعني أن هناك حقيقة لا يمكن إغفالها، على ثانويتها، وهي أن الصلاحيات الرئاسية كانت عرضة للاستغلال من قِبَل الرئيس، لا لطائفته مباشرة، بل «لجماعته»، وهي من طائفته المارونية بأغلبيتها. وهو لا يختلف عن أي استغلال لموقع طائفي داخل بنية النظام.

١٨ ـ من مطلب «المشاركة» إلى مطلب «التوازن»

لقد استقر الاقتناع، بعد طول ممانعة، على تقليص صلاحيات رئيس الجمهورية، خصوصاً منذ ١٩٨٣، عقب الاحتلال الإسرائيلي، تحت شعار إعادة «التوازن» (وهو العبارة الحديثة البديلة من عبارة «المشاركة» القديمة) الدستوري إلى السلطة التنفيذية أولاً (التي تضم أيضاً، وتقليدياً، رئاسة الجمهورية) ثم التشريعية. ولم يجد هذا «التوازن» العائد ما يبرره «كإصلاح» إلا «مأسسة» الصلاحيات، أي رسم حدود جديدة لها، وليس توزيعها على أطراف (طوائف) آخرين.

١٩ ـ العبور من «فردية» الرئيس إلى مؤسسة مجلس الوزراء

إن التعديل الأكبر الذي أقره دستور ١٩٩٠ قام، ليس على إعطاء صلاحيات رئيس الجمهورية (الماروني) إلى رئيس الحكومة (السني) (الذي أصبح وحده رئيس مجلس الوزراء، حتى لو ترأس رئيس الجمهورية مجلس الوزراء «عندما يشاء»)، بل إلى مجلس الوزراء مجتمعاً الذي تُناط به وحده السلطة الإجرائية (المادتان ١٧ و٦٥)؛ وهذا المجلس يمثِّل الطوائف «بصورة عادلة» (المادة ٩٥)؛ ويستند في تفسير هذه «العدالة» إلى «وثيقة الوفاق الوطني» (اتفاق الطائف).

هذه الصلاحيات الجديدة، جعلت من مجلس الوزراء «مؤسسة» مركزية لكل السلطات الإجرائية الرسمية. إنه، مبدئياً، نوع من «القيادة الجماعية» (الطوائفية) بدل القيادة الفردية! والقيادات الجماعية، أي مجموع الوزراء، كما هو معروف، تعاني تضارب الصلاحيات والقدرة على تحديد مصادر القرار، التي ينبغي أن تكون مركزية، داخل مجلس الوزراء نفسه. إن هذه التعديلات الواسعة، جعلت من رئاسة الجمهورية، في الحقيقة، «عبئاً» على السلطة التنفيذية، «عبئاً بروتوكولياً» على الأكثر. وهذا ما يجعل استبدال رؤساء ثلاثة متساوين في الهرمية التراتبية الرسمية (وهذه «الترويكا» خصوصية لا مثيل لها إقليمياً وعالمياً!) برئيس واحد، ليس إصلاحاً دستورياً خالصاً، بل هو طغيان للاعتبار الطائفي (الميثاقي المموه دائماً) على أي اعتبار آخر. وهو مصدر أزمة دستورية دائمة كامنة، لا تجد حلاً لها إلا بـ «وفاق» شخصي (مساومة) ما بين الرؤساء (دلت عليها أزمة تعيينات موظفي الفئة الأولى، وتصريحات رئيس الجمهورية التي تحمل مواقف «سياسية»، وكذلك ومواقف رئيس مجلس النواب...). وحين تعذُّره، وغالباً ما يحدث، لا بد من مرجع خارجي يتمتع بالقدرة على التوفيق؛ وهو الآن السلطة السورية حصراً.

إن هذه الصلاحيات الكبرى لمجلس الوزراء مجتمعاً، جعلت منه، في الحقيقة، «مؤسسة» طوائفية (إنما بكونها واحدة ومتماسكة تجاوزت، مبدئياً ونظرياً، الطوائف مجتمعة ومنفردة) تناسب دولة عصرية يُفترض أنها اجتازت أشواطاً بعيدة في العمل المؤسسي، وفي الممارسة الديموقراطية، وفي الرقابة والمحاسبة الصارمة من تحمُّل المسؤوليات السياسية والإدارية! والأهم هو أن تكون قد اجتازت فعلاً، وليس افتراضاً، مراحل طويلة، جعلت لها تراثاً عريقاً في احترام فصل السلطات (الكبرى بخاصة) عن رؤسائها وحساباتهم الشخصية، وعن الطوائف التي يمثلونها! فالتذكير العلني بقواعد الدستور، والاعتراض العلني على ممارسة الرؤساء مسؤولياتهم وصلاحياتهم، محفوفان بمخاطر تحولهما، تلقاء، إلى صراع طائفي خفي أو معلن، يتم تحاشيه «بتواطؤ» الرئاسات الثلاث (الترويكا)، على الرغم من غياب التوازن في ما بينها، على حساب مبدأ «فصل» السلطات (الرئاسات) من خلال تعطيل «وظيفة» المؤسسات، وبالتالي «دولة المؤسسات». ويجري ذلك إعلامياً تحت مظلة «المشاركة»، و«التعاون»، و«الوفاق»... وهي كلمات في قاموس السياسة في لبنان لها حصانة سحرية!

إن الممارسة الدستورية في لبنان لها «تاريخها». ولا مناص من أن يتمثل الوعي

السياسي المسؤول اليوم، وبوضوح تام، موقعه الراهن في هذا التاريخ. هذا الوعي حاسم. لأن العمل السياسي في لبنان، لا ينحصر في الاطار الدستوري الخالص، ولا في المؤسسات الرسمية وحدها. فالدستور نفسه يتعرض للشك في جدواه، بل في شرعيته، إذا تم تجاهل أسسه الطائفية الضمنية (وهي «ميثاقية» تحديداً، على الرغم من إخراج العبارة من التداول لمصلحة «الوفاق الوطني»، لأن الميثاق تماهى، في الإعلام، مع ما سمي بـ «الجمهورية الأولى»، المنتهية فرَضاً!).

٢٠ ـ بحراسة «المجلس الدستوري»

ويبدو أن الحذر والخوف من أن الأمر لن يكون مجرد إبدال ما سمّي «بالهيمنة المارونيّة» بهيمنة طائفية أخرى (سنّية أو شيعيّة) ـ وهو حذر مشترك بين كل الطوائف والجماعات والأفراد، حتى الطوائف المعنيّة! ـ كان وراء إنشاء مؤسسات عدة «تقنية» و«اختصاصية»، موكلة بمراقبة عمل السلطات في ما تصدره من قوانين ومراسيم ومواقف، وتحديد مدى مخالفتها للدستور:

وهذه، مبدئياً، مهمة «المجلس الدستوري» الجديد «الاستشارية» (المادة ١٩) التي تعبر عن فكرة سمو الدستور ومنع العبث به؛ وخصوصاً أن هذا العبث غالباً ما يكون مموهاً وغير مقصود.

إلا أن أخطر ما في هذه المؤسسة الجديدة (والتي تضم خيرة الخبراء الحقوقيين وتحظى بإجماع وطني حول كفاءاتها ونزاهتها، والذين تعينوا مؤخراً بعد طول الانتظار) هو أنها تحصر مراجعتها في جهتين[٣٩]:

١ ـ رسمية: تضم الرؤساء الثلاثة وعشرة نواب، في ما يتعلق بتفسير الدستور ومراقبة دستورية القوانين.

٢ ـ وغير رسمية: تضم رؤساء الطوائف المعترف بها، خصوصاً في ما يتعلق بتطبيق المادتين التاسعة والعاشرة من الدستور، المتعلقتين بحرية المعتقد الديني، ونظام الأحوال الشخصية الخاص بكل طائفة، وبحرية التعليم وإنشاء المدارس الخاصة التابعة لتلك الطوائف، والجامعات أيضاً.

وتمنع المراجعة عن سائر المؤسسات الرسمية والمدنية، التي تكون في الغالب من أكثر المتضررين من إصدار بعض القوانين والمراسيم[٤٠].

فبالنسبة إلى الجهة غير الرسمية، اعتبر الدستور أن الطوائف هي المؤسسات غير الرسمية الوحيدة في لبنان، التي «توازن» السلطات الكبرى التي تمثلها، في الواقع، الطوائف الثلاث الكبرى. وما إضافة النواب العشرة إلى لائحة من يحق لهم بالمراجعة الرسمية (التي يمثلها رئيس مجلس النواب) إلا لكي يأتي التمثيل الرسمي أكثر «عدالة» طوائفية!

إن المرجعيات الدينية، أو رؤساء الطوائف، غالباً ما اعتُبروا مرادفين للطوائف! وهو اعتبار غير دقيق. ويبدو أن المشترع اللبناني (وهو دائماً بصيغة الجمع الطوائفي) لم يتخلص، هو أيضاً، من هذا الإبهام! إلا أنه، مع ذلك، ارتكب في عمله هذا ما يشبه زلة اللسان (أو الكتابة) المعبرة عن حقيقة مكنونة، هي الواقع الطائفي في السياسة الرسمية، وفي المجتمع، ومستلزماته.

ولكن «المأسسة» الرسمية للمرجعيات الطوائفية، تفاقم من التناقضات الدستورية حول مشروع «إلغاء الطائفية السياسية» الذي، هو أيضاً، نص الدستور على تشكيل هيئة وطنية لإتمامه (برئاسة رئيس الجمهورية) من الرؤساء الثلاثة و«شخصيات»وطنية، وحول مشروع إنشاء «مجلس الشيوخ» (المادة ٢٢).

٢١ ـ «المجلس الأعلى» وسيف داموكليس المكتوب

أما المؤسسة الأخرى المستحدثة «دستورياً»، فهي «المجلس الأعلى» ومهمته «محاكمة الرؤساء والوزراء» (المادة ٨٠) وهو، من الناحية النظرية والاحتمالية، «سلطة» فوق السلطات العليا، وهذه المرة، سلطة إدانة وتبرئة، وليس سلطة استشارية فحسب...

هذه المؤسسات الحديثة، لا بد لها من بنية حديثة تتقبلها، وقادرة على تحملها، أو على الأقل بنية (دولة) بلغت حداً متطوراً من الحداثة، يجعل حداثة هذه المؤسسات غير غريبة، وغير دخيلة، في محيطها السياسي ـ الدستوري. إن معيار إصلاحية هذه التعديلات، يكمن، أولاً وأخيراً، في قدرتها على أن ترى التنفيذ والتطبيق؛ وفي مدى قدرتها على تحقيق فصل فعلي للسلطات، أي القدرة على إرجاعها إلى داخل حدود صلاحياتها الدستورية. إن الدساتير «الجميلة» هي صفة كل الأنظمة السياسية، المعدومة الديموقراطية والعدالة، وتلك الأكثر ديموقراطية وعدالة، على حد سواء.

٢٢ ـ اللامركزية: الفطام عن بيروت

المؤسسات الرسمية لا يمكنها أن تكون حصراً مؤسسات مركزية «بيروتية» الإقامة، على الرغم من ضيق مساحة لبنان، وتوسُّط العاصمة جغرافيته الطبيعية بشكل نادر المثيل. فاللامركزية كانت مطلباً إسلامياً أساسياً، زمن الانتداب، وقبل حروب ١٩٧٥ ـ ١٩٩٠، حين تحولت مطلباً مسيحياً أساسياً أثناء هذه الحروب وبعدها. ولا نظر ولا توسُّع، ههنا، لأسباب انتشار لامركزية أمر واقع إدارية، و«سياسية» أيضاً.

إلا أن خطورة اللامركزية أنها تطرح مسألة النظام (أي وحدة الدولة) مَن دون طرح مسألة الكيان اللبناني. إن تلازم النظام والكيان منذ تأسيسه، يثير الريبة بأن تكون «اللامركزية الإدارية الموسعة»، كما ذكرها اتفاق الطائف، نوعاً من اللامركزية السياسية (الفدرالية) المقنَّعة والمرفوضة، أو أن تكون على الأقل ممهداً حتمياً لها، وخصوصاً أنه يُنظر إليها كونها ردة وتعويضاً عما فقده المسيحيون من توسع جغرافي (التهجير) وتقلُّص ديمغرافي، وصلاحيات (امتيازات!) سياسية في الدولة المركزية، عبر تقليص صلاحيات رئيس الجمهورية الماروني.

تتمحور المناقشات حول اللامركزية كواجهة لخلفيات طائفية ـ سياسية استراتيجية، من دون إعلان، على الرغم من الاتفاق شبه الشامل على فوائد اللامركزية الإدارية، لا بل على ضرورتها الملحة. ولبنان يعيش اليوم نظام ما قبل الطائف، في ما يخص اللامركزية. ويبدو ارتباك السلطة السياسية المركزية وعدم وضوح قرارها، من خلال تأجيلها انتخابات المجالس البلدية في المناطق والقرى. وقد يكون البحث الجدي والرسمي حول اللامركزية، هو جزءاً من «الطائف اللبناني» الذي لم ينعقد بعد، والذي سيظل مفتوح الملفات بشكل دائم لتكيُّف القرارات مع الوقائع، وتعديلها، بل استبدالها. وفي انتظار ذلك، تشدد السلطة (من طريق وزارة الداخلية) على حقِّها في «تعيين» المحافظين والقائمقامين، وحقها المطلق في وضع الضرائب والرسوم، وإخضاع البلديات ومجالسها المنتخَبة، للقائمقامين، والاكتفاء بعدد محدود من الشرطة البلدية. وهذا، في رأي البعض، هو «اللاحصرية»، إذ إن «اللامركزية» تقوم على «انتخاب» الهيئات الإدارية التي تتمتع بسلطات شرعية وإدارية، تماماً كسلطات الهيئات الإدارية المركزية.

في انتظار ذلك، يبدو أن «اللامركزية الإدارية الموسعة» ستتحقق حتماً، إنما في

ظل وفاق وطني حقيقي. ولن يكون لها هذا المعنى تحديداً، إن تمت في ظروف تراخي سلطة الدولة المركزية، أو بواسطة قوى غير قوة الدولة الشرعية. أما «تقنيات» التطبيق والخيارات، فأصبح لها حتى الآن ملف واسع ومعمق، يمكن الرجوع إليه، وينبغي ذلك، عند اتخاذ القرارت من قبل سلطة الدولة المركزية[٤١].

٢٣ ـ الإنماء بعيداً عن المركز، بعيداً عن اللامركزية

إن الوجه الخفي للأمركزية هو «الإنماء المتوازن»، الذي يؤكد المساواة في المواطنية، ليس فقط على أساس التنوع الطائفي، بل التنوع الجغرافي. لقد نشأت الدول، في الأصل، من سيطرة قوة قاهرة مركزية ألحقت بها الأطراف البعيدة، وكان اللاتوازن سمة عامة، تعطي دائماً أسبقية «للعمران الحضري» على «العمران البدوي» والقروي. وكانت وحدة الدولة قائمة على «القهر» قبل أن تتثبت العلائق التي تشكّل، في بعض المراحل، أمة، أو دولة مستمرة. إلا أن العلائق غير «القهرية»، تأصلت في الأنظمة الديموقراطية الليبرالية من طريق الانتخاب، والتنمية التي تقوم بها السلطة المركزية للمناطق النائية الفقيرة. «فالتطور الديموقراطي يصبح أكثر احتمالاً، كلما أمكن تقليص الشعور بالتفاوت الاقتصادي الاجتماعي الشديد، وليس بالحد من هذا التفاوت»[٤٢] بين المناطق، والطوائف، والأفراد، والهيئات العاملة، والطبقات حيث تقوم الطبقة الوسطى بدور الموازن الحقيقي لاستقرار الدولة وإنمائها في اتجاه مزيد من الديموقراطية.

يُطرح موضوع اللامركزية والإنماء، في الغالب، من الوجهة الإدارية والبراغماتية، (تسهيل معاملات المواطنين الرسمية) من دون الالتفات إلى انعكاساتها السياسية المهمة على مجمل البنية الوطنية. ويُطرح من قبل السلطة ضمن إطار، ومبررات واقع «ما بعد الحرب»، الذي هو فترة ملتبسة، قد تمتد سنوات، يمكن استغلالها من قبل الحكومات اللبنانية كتبرير دائم للتقاعس والفشل.

إلا أن مخاطر طريقة التجربة والخطأ ـ التي تتباهى بأنها تقيم انقطاعاً تاماً مع الأنماط القديمة المرادفة، في رأي «المحدثين»، للفشل؛ وبأنها كانت من «أسباب» الحرب ـ تكمن في عدم اللجوء إلى الكثير من الانجازات القديمة، والناقصة حكماً، وعدم القدرة على فرز القمح من الزؤان فيها.

فنظام البلديات هو النظام الإقليمي اللامركزي الانتخابي الأساس، الذي كان يعبّر عن «ديموقراطية مباشرة» فعلية، من خلال التصاقه المباشر والحاسم في اختيار

المجالس. ولكن هذه «الديموقراطية» المطبّقة في مناطق وقرى، أي في دوائر صغيرة يقوم الرابط الاجتماعي بين أفرادها على العائلية، بنظامها الانتخابي الأكثري، كانت تقوّي العصبيات العائلية والطائفية في القرى المختلطة، وتنشىء هذا المواطن الذي يمارس أيضاً حقه في انتخاب أعضاء المجلس النيابي، وكأنه ينتقل درجة واحدة نحو دائرة أوسع. والأخطر من كل ذلك أنها كانت تثير الشقاق الواسع في البيئة الصغيرة، حيث تتضافر العوامل السلبية جميعها (العائلية، وضعف الثقافة بل الأمية، والانتقام من الخاسرين) على خلق حالة توتر، تتجدد في كل دورة انتخابية، مقصية في شكل شبه كامل العناصر الشابة، والقوى الاجتماعية والسياسية الجديدة، ويقوم التجديد في الانتخاب، والوراثة، بدور حاسم فيها.

إن هذا النوع من الديموقراطية المصغرة والمباشرة ليس فاشلاً بالمطلق؛ ولكنه يفلت من نظام المحاسبة السياسية والإدارية، ويعاني التمييز «الطبقي» بين البلديات (البلدات) الفقيرة والبلديات الغنية. وقد يكون النظام الانتخابي في البلديات أشد إلحاحاً في اعتماد النسبية، وهي ممكنة عملياً بسبب التجانس الطائفي شبه العام في البلديات. ويكون اختباره فيها ممهداً لتجربته على مستوى الانتخابات النيابية، التي طالب باعتماد النسبية فيها أغلب القوى السياسية.

فالإنماء الذي تقوم به البلديات غير كاف من دون سلطة مركزية قوية تستطيع أن تقيم «وحدات بلدية» أو «تجمعات بلدية»، لا لصالح الهيمنة السياسيّة «لزعيم» المنطقة، بل لدواع محض إدارية وعملانية. السلطة المركزية ضرورية للمحاسبة ولتعطيل التواطؤ القائم على المصالح الضيقة والفساد، من دون مراقبة وضغط محليين!

٢٤ ـ المجلس الاقتصادي والاجتماعي

استكمالاً للرؤية الإنمائية ومؤسساتها، وربطاً لها جميعاً في القطاع العام والقطاع الخاص على حد سواء، كان ثمة دائماً حاجة إلى «المجلس الاقتصادي الاجتماعي»، الذي ظهر في كل المشاريع السياسية المقترحة من القوى المختلفة، من ١٩٧٥ حتى «اتفاق الطائف»، وتحت التسمية نفسها[٤٣]، إنما مع خلافات في رؤية مهمته بين النقابات والاتحادات العمالية من جهة، والسياسيين من جهة ثانية؛ «وفي حال إنشائه سيكون هيئة استشارية وتوجيهية للسلطة التشريعية وللحكومة في القضايا الاقتصادية والاجتماعية، وله حق اقتراح القوانين في هذا المجال، وبالتالي يشترك

في إعداد التشريع الاقتصادي والاجتماعي ووضع الخطط الإنمائية للبلاد...»[٤٤].

إن تعدد القوى والأطراف المشاركة في هذا المجلس، يجعله حلقة وصل أساسية بين القطاعين العام والخاص وتعاونهما. وكان يمكن لمثل هذا المجلس، في ظل أوضاع الصراع الشيوعي ـ الرأسمالي الحادة السابقة، أن يكون عقده، على المستوى الوطني، مستحيلاً. إلا أن تغيُّر الأوضاع الدولية، والسقوط الدولي الكبير للنظرية الشيوعية، والاتجاه شبه الشامل نحو اقتصاد السوق، أي في اتجاه الليبرالية مع تكيُّفاتها حسب خصوصية الميادين (البلدان) المطبقة فيها، يجعل هذا المجلس المقترح برلماناً موازياً للبرلمان (السياسي التشريعي). علماً بأن خيار اقتصاد السوق، وضعف الاعتراض عليه، ورد في مقدمة دستور ١٩٩٠: «النظام الاقتصادي (في لبنان) حر يكفل المبادرة الفردية والملكية الخاصة». فهذا المجلس الذي تتمثل فيه الهيئات النقابية سيكون ساحة صراع ديموقراطي بين مختلف المصالح والقوى الاقتصادية والاجتماعية، تكون الدولة راعيته وضابطته والطرف الأقوى الحاضر فيه، ولكن الخفي. هذه التجربة، على أهميتها، واتساعها واتساع مهامها، تبدو صعبة «التحقيق»، وربما مستحيلة، بحسب الأهداف والآمال المتعلقة بها. فهي ستكون من أوسع مؤسسات الدولة تمثيلاً، وأكثرها تجاوباً سريعاً مع متطلبات الحياة اليومية. و«قوتها» الفائقة هذه هي من أكثر معوقات تحقيقها! أما تحقيقها بذاته، فسيكون من أهم المنعطفات في تاريخ لبنان الحديث في إرساء ديموقراطية تقلص المسافات بين المجتمع المدني (غير الطائفي عموماً) ومؤسسات الدولة العليا الطوائفية حصراً.

٢٥ ـ إخفاء الطائفية

لم يعترف النظام السياسي اللبناني بأنه نظام طوائفي «رسمياً»، إلا مرة وحيدة في المادة الخامسة والتسعين من دستور ١٩٢٦، التي ظلت سارية المفعول، من دون تعديل أو تبديل، نحو ثلاثة أرباع القرن، حتى ١٩٩٠. إلا أنه عزز اعترافه «الرسمي» بذلك في دستور ١٩٩٠ في مواد ثلاث: الثانية والعشرين والرابعة والعشرين والخامسة والتسعين التي ـ بخلاف المادة الخامسة والتسعين القديمة ـ تسمي بالاسم المسيحيين والمسلمين. إلا أن طائفية النظام السياسي، كان لها الحضور الطاغي في «الميثاق» غير المكتوب وفي القوانين والمراسيم الاشتراعية.

واعترف الدستور صراحة بأن الطائفية هي الركيزة الأساسية للمجتمع اللبناني في المادتين التاسعة والعاشرة غير المعدلتين منذ وضع الدستور عام ١٩٢٦ حتى اليوم؛ بالإضافة إلى المادة الثانية والعشرين الجديدة التي تشير إلى استحداث «مجلس للشيوخ تتمثل فيه جميع العائلات الروحية».

هذا الإخفاء «للطائفية» (أي مشاركة الطوائف في السلطة على أساس الاعتبار الطائفي، بنسب معينة)، واستبعادها من الوثيقة الدستورية، كان يجري عليها وفاق طائفي، غير معلَن هو أيضاً، لأسباب مختلفة ملتقية على نتيجة واحدة!

فالفرنسيون قدّموا مسودة دستور «علماني»، قام اللبنانيون بمواءمته مع الوقائع المحلية، من دون التخلي عن صيغته العامة «العلمانية»، وذلك لثقافتهم الفرنسية العلمانية التي تأبى، من الناحية المبدئية، الاعتراف بالفوارق التمييزية التي تحول دون المواطنية الواحدة أمام القانون وإزاء الدستور، ولطموحهم إلى محاكاة «النماذج المثل» الأوروبية المتفوقة (والتي كان العثمانيون أنفسهم قد تبنوها في «تنظيماتهم»، ووجدت ذروتها، لاحقاً، مع أتاتورك «الجمهوري»)، ولأنهم، كمسيحيين شرقيين وكأقلية، استبعدوا، تلقاء، أي تلميح (الذي قد يعني إمكاناً) إلى تيوقراطية إسلامية، حتى لو كانت إسلامية ـ مسيحية مشتركة! ومن جانب المسلمين، الذين كانت مشاركتهم في وضع الدستور رمزية، لم يكن ممكناً في تلك الحقبة الانقلاب إلى صيغة جديدة «مبتدعة»، إسلامية ـ مسيحية مختلطة، ومن دون نموذج تاريخي سابق. وهذا الموقف لم يتبدل جوهرياً، خصوصاً مع التبدل في الموقف السياسي من الكيان ودستوره «المحايد» دينياً، على الرغم من الأكثرية المسيحية التي تتولاه!

٢٦ ـ نظام طوائفي لا يشبه طوائفه

أما المفكرون الأحرار، أفراداً وهيئات وأحزاباً معادية للتقسيم على أساس الطائفة، فلم يكن يضيرهم من الدستور سوى المادة الخامسة والتسعين التي نالت أكبر قدر من الانتقاد والاستنكار من قِبَلهم.

إلا أن الدستور «البريء» من الطائفية ـ والذي عند ذكرها النادر يكتفي بإعلان أنها «مؤقتة» ـ لم يكن قادراً على ترجمة الواقع الطوائفي من دون مساندة «ميثاق ما» ضمني، تمَّ اللهج به للمرة الأولى عام ١٩٤٣، ونام الكلام عليه نحو خمس عشرة سنة، من دون أن يكون خلالها مجالاً لأي سجال أو خلاف سياسي، حتى عام

١٩٥٨! وعاد من وقتها إلى الواجهة السياسية حتى بداية حرب ١٩٧٥، إذ غدا المقولة الخلافية الأساسية، منذ ذلك الحين، التي لا تقبل أي تراجع أو تأجيل، باقتناع غالب الأفرقاء.

نعت النظام اللبناني «بالطائفي» ليس دقيقاً. إنه في الحقيقة «طوائفي»، لأنه لا يختص بطائفة، بل بمجموعة طوائف. ثمة حقيقة أساسية نادراً ما تنبه لها الباحثون، وهي كون النظام اللبناني الطوائفي لا يشبه أيَّ طائفة من الطوائف التي تشارك فيه. كما أنه لا يشبه بعضها دون بعضها الآخر. وليس هو «مجموعها». وليس له صفة «مجلس مليّ»[٤٥]، لأن هذا المجلس يختص بطائفة واحدة تتداول الشأن العام السياسي وغيره. وليس هو «مجلس ملل»، إذ يكون هذا في الغالب لقاء رجال دين من مذاهب مختلفة (العثمانيون سموا المذاهب، أو الطوائف، مللاً!)، وهذا ليس شأن النظام اللبناني، في أي حال.

باختصار، النظام الطوائفي اللبناني، أو اختصاراً «الدولة اللبنانية» أو «الجمهورية اللبنانية» أو «النظام اللبناني»، هو «أعلى» من الطوائف المكونة له، وهو من «طبيعة» مختلفة عنها اختلاف البنية الكلية اختلافاً جوهرياً عن أجزائها. وإن المنهجية التحليلية الذرية التقليدية، بالتالي، لا تصلح لفهم ماهية «النظام». فهو ليس الطوائف «مكبَّرة»! وهي ليست جزيئاته الحاملة كمال خصائصه، لا كلها ولا بعضها، ولا طائفة واحدة منها! وهو أيضاً أقوى منها كلها، فرادى ومجتمعة، دولياً وداخلياً، لأنه هو «اجتماعها» الوحيد الممكن. تدرك الطائفة هذه المفارقة؛ فتتنكر علناً لفرديتها، أي «لطائفيتها»، المذمومة من الجميع داخل «النظام» (سيستيم). دولة الطوائف، إذ ليست دولة طائفة وحدها، تطالب بحصتها من الدولة، لا استناداً إلى واقعها كطائفة، بل قياساً على «عدالة» الدولة، الشاملة مبدئياً كل الطوائف. فالنزعة «الطائفية البغيضة»، إذ تبدو جزئية وأنانية، وبالتالي عدائية تجاه الطوائف الأخرى، يصبح ذمها قرينة صدق الولاء «الوطني» الشامل؛ وعكسه هو التنكر له. وهذا هو «خجل الطوائف»[٤٦]. لقد ابتدعت الطوائف نظاماً أقوى منها، عندما تنازلت له عن طائفيتها فيه. وهو «خجل» انسحب بدوره على تجمعات المجتمع المدني (من أحزاب، وجمعيات، وهيئات) وعلى الأفراد أيضاً. فالنعت: «طائفي» اكتسب تلقاء معناه القدحي، لأنه انحدار من الكل الكبير إلى الجزء الحقير، ولأنه تنكر لهذا الكل الذي وعد بالعمل داخله. فرفع «الطائفية»

كتهمة هو، هنا، تطهُّر (كاتارسيس) علاجي نفساني: فالطوائف لا يمكنها أن تتماثل ونظامها، ولا أن تكون على صورته ومثاله. في «النظام» تهجر الطوائف «طائفيتها»، وتتحول إلى قوى سياسية، وهو أمر مستحيل لو أنها تعيش منعزلة عن بعضها. بهذا المعنى يكون «النظام» الطوائفي هو الذي «يصنع» الطوائف المترادفة، بقدر ما تشكل الطوائف هذا النظام!

لقد احتمت الطوائف بالنظام الطوائفي. ولكنها دفعت ثمن هذه الحماية. فعندما قبلت بالمشاركة في تأسيس هذا النظام، ضحت بالكثير من استقلاليتها وسلطاتها. . . وامتيازاتها. «سلّمت» الطوائف أبناءها إلى النظام كي يحميهم ويؤمّن لهم حقوقهم، فوهبهم بطاقة «هوية» محلية، فيها الطائفة (المذهب) أصغر من «الجمهورية اللبنانية»، ومنحهم اعترافاً دولياً بشخصيتهم المواطنية، من دون الطائفية. ومع ذلك، فالنظام لا يستأثر وحده بمواطنيه، الذين يفدون إليه من تخلي الطوائف عن سيطرتها التامة عليهم. لذا، غدت سلطته عليهم أقوى من سلطتها، وسطوته أقوى من سطوتها، فبدا كأنه لا يخص أحداً بعينه، ولا طائفة بعينها، فهو «غريب» عن الجميع «بماهيته» وبآلية عمله الخاصة. ففي رحابه يصبحون «مواطنين». وإزاءه يتماثلون و«مواطنيهم» ويصبحون «لبنانيين»، بعد ان فرقتهم الطوائف بتفرقها.

في هذه الفسحة المحيرة، غير الواسعة، من «المواطنية اللبنانية» وُلد «فرد لبناني»، سُمي، بشيء من التجاوز والمبالغة: «مواطناً»، قد يكون «الفرد» الوحيد في العالم العربي!

في هذا الهامش من اللاسلطة ـ الذي هو في الحقيقة خط تماس عريض بين سلطتين: الدولة والطائفة، والذي قلص حدود استبدادهما ازدواج الانتماء إلى كليهما معاً ـ يجد «الأفراد» المجال الأرحب لمبادراتهم الفردية. وترعرعت «الحريات» في لبنان في الأرض «الحرام» والسائبة بين الطوائف والدولة. في تلك «المحمية» التي لا تعبرها الطوائف، ولا الدولة، إلا تعدياً! لم تتخل الطوائف عن أبنائها. والنظام لا يُكرهها على هذا التخلي.

في هذه «البنية» يكون النظام الليبرالي الاقتصادي والاجتماعي، هو الوحيد الممكن، حيث فرض الانتظام والتوحيد بالقهر يبدو مفارقة وغرابة «غريبة»!

٢٧ ـ تعايش الصراعات

هذه البنية المجتمعيَّة المتعددة الأطراف، والتي يمكن تصنيفها من ضمن المجتمعات التعددية، المخالفة في تكوينها للاجتماعات الأكثروية التي أنتجت استبداداً مخالفاً أو ديموقراطية مخالفة، هي بنية صاخبة، دينامية، متفجرة، غير قارة إلا بجهود مشتركة. فالطوائفية فيها، وإن كانت المفارقة الساطعة، فهي لا تطمس وجود تعدديات أخرى حقيقية تخترق الطوائفية في نقاط عدة، وتبدو كأنها في صراع دائم للاستئثار بالساحة العامة: أي النظام السياسي. تتعايش الصراعات الطائفية واللاطائفية بعلنية فريدة ونادرة في هذا الشرق. في هذه البنية اللبنانية يكون اجتماع المختلفين بؤرة نزاعات. فهو، أولاً، ضرورة اضطرارية تم اللجوء إليها لاستحالة خيارات أخرى دفع ثمن تجربتها غير الناجحة غالياً. وهو، ثانياً، مكان تتعلم فيه الرغبات الجمعية، المتعددة والمتنافرة، فضيلة التواضع وفن الرضى بالتنازلات المتبادلة. وهو، ثالثاً، عبور إلى حياة مشتركة جديدة تقتضي أنماطاً سلوكية جماعية، مختلفة عن أنماطها الخاصة، المفترضة، التي تنتهجها لو أنها كانت تعيش وحدها!

لم يتم الاعتراف العلني والصريح بأن هذه البنية الطوائفية التعددية (ولا توقُّف هنا على السجال حول تاريخ نشأتها، و«شرعيته») هي غير متآلفة تلقاء، لا بل صراعية، خوفاً من أن يؤسس هذا الاعتراف لخلاف وطني «جوهري» حائل دون نشوء «الوطن» نفسه!

ولكن الاعتراف بأن الحقائق تولد في سياق التاريخ المتغير والمغيِّر، ينزع عن الدول والكيانات تلك الأسطورية التي تجعلها أشبه بأقدار ثابتة، عاتية على الزمن والتبدل، أبدية و«لا تاريخية»! هذه البنية الطوائفية اللبنانية لها تاريخها. هي نفسها تاريخها. تجد حقيقتها الأساسية والكبرى في جدلية الخلاف/ الوفاق. هويتها الأصلية هي هوية خلافية انشقاقية وتآلفية، لا تستقيم من غير عقلانية: فالتآلف قد يكون استراحة محاربين أنهكهم القتال، أو هدنة اضطرارية، أو موقفاً عقلانياً لجم كل تعكير يأتيه من مواطن الانفعال.

هذا ما يفسر كون «العقلانية»، على تعدد مقاربتها، هي سمة مشتركة للفكر السياسي اللبناني، و«ضرورة» لفهمه وفهم سائر البنى، وليست مجرد محاكاة لنزعة أوروبية معروفة في الفلسفة الحديثة[٤٧]. حتى إن البعض ذهب إلى «بناء» نظرية

شاملة «للنظام اللبناني»[٤٨] الذي لا يقوم، ولا يستمر، ولا يتطور، إلا بقدر وافر من العقلانية الصارمة الواعية دائماً للبنية العامة ومتطلباتها، ولموقعها وموقع الآخرين داخل هذه البنية المتحركة بعوامل داخلية وخارجية!

٢٨ ـ طائفية الطابق الأرضي، لا طائفية الطوابق العليا

حمل الواقع الطوائفي جميع الهزائم مع الخارج والهزائم الداخلية، التي أعاقت التنمية والتقدم والحداثة. وطرح تجاوز النظام الطوائفي لدوافع وتهم عديدة: فهو يقيم تمييزاً «مصطنعاً» ما بين المواطنين، ويشرذم وحدة الوطن، ويؤجج التناحر الدائم، وهو قابل للاستغلال من أعداء الخارج والداخل... بمشروع العلمنة التي تفصل الدين (مرجعيات الطوائف) عن الدولة (القرار السياسي). وكانت التعددية النافرة في البنية اللبنانية وتاريخها التناحري، حجة إضافية ملحة لتجاوز الحالة الطائفية. وبرع اللبنانيون في توصيف مساوىء هذه الحالة وتحليل آثارها، حتى أصبح لأفكارهم هذه صدى مسموع في أوساط «تقدمية» كثيرة في أنحاء العالم العربي. فظلت العلمنة، عقوداً طويلة، صنو الحداثة، والابنة الشرعية «للنهضة»، ومفتاح المستقبل المشرق، النقيض الوحيد الحديث والمتطور للتيوقراطية «الانحطاطية»! ووصل الأمر إلى حد القسمة الثنائية للناس وللمفكرين: فثمة التقدميون العلمانيون من جهة، والرجعيون الطائفيون في الجهة المقابلة؛ مع حلفائهم الثنائيين أيضاً الإقليميين والدوليين.

إلا أن الوقائع خارج السجال كانت مختلفة وغير عابئة، أو متنبهة، للمتساجلين وأطاريحهم!

«حرب» لبنان الأخيرة، والطويلة، كشفت بُعد منال هذه العلمنة و«غربتها» عن الوقائع المعيشة. وتعزَّز ذلك مع تمادي العنف الداخلي «الطوائفي» (أظهرُه كان التهجير، والقتل والخطف على الهوية، وخطوط التماس الطوائفية...)، ومع سقوط «الأحادية» الشيوعية وصعود «الإيمانية» الدينية الأصولية...

على الرغم من الجهد الفكري الكبير، الذي بُذل لنزع الصفة «الطائفية» عن «حرب لبنان»، وإضفاء الصفات الوطنية والقومية والطبقية عليها، فإن «الإصلاحات» الطائفية التي ركز عليها «اتفاق الطائف»، حسمت الأمر لمصلحة «القراءة الطائفية» للحروب اللبنانية، ووصفت العلاج المستقبلي: تجريد «السلطات» من طائفيتها مستقبلاً، سلطة مجلس النواب الذي كان أقل السلطات طائفية قبل

الحرب، وبخاصة أثناءها! والذي أقر هو نفسه ـ نظرياً على الأقل ـ نظرته «المتوازنة طائفياً في «اتفاق الطائف»، يوم عز هذا «التوازن» عند أي فريق غيره على أرض «الوطن النهائي»!

هذا الاعتراف الصريح «بثقل» الواقع الطائفي في لبنان، والذي زادته الحرب أثقالاً إضافية[٤٩]؛ وكذلك النزعات الدينية «الأيديولوجية» التي أظهرت نفسها وكأنها شعار هذه المرحلة التاريخية المضطربة، لم يجد غير القرارات الرسمية علاجاً سحرياً سريعاً لها. وكأن «اللاطائفية» آتية لا محالة، ومن غير أهلها!

أخطر ما في هذه المواقف أنها تزعم معالجة واقع تدين له، وله وحده، بوصول ممثليها إلى السلطة. هذا التمويه للواقع الطوائفي، يختال في مسائل لا يمكن مقاربتها من غير جدية فائقة وصارمة، ومراجعة قاسية للمواقف، لم تحصل في جلسات «الوفاق» الوطني. ويبدو الأمر بدلالاته الأخيرة استكمالاً دستورياً للحروب الطوائفية، وتأكيداً للمنازع الفئوية. وهي تكشف ليس فقط عن انعدام الرغبة في إيقاف الحرب، بل عن انعدام الرغبة في إقامة هدنة فيها! والسؤال الأساس، الذي يبرز مدى المخاتلة والمناورة في طرح الإشكالية الوطنية المركزية، هو التالي: كيف يكون إقرار العلمنة في هذه المرحلة بالذات رابع المستحيلات، ويكون، في المقابل، إلغاء الطائفية السياسية لا يكلف سوى توقيع قرار رسمي!

إن مأزق الفكر السياسي في لبنان، الأكاديمي والممارَس، هو انفكاكه طويلاً عن السوسيولوجيا، بل عن الأنتروبولوجيا السياسية التي كان من أهم اكتشافاتها أن السياسي في أي مجتمع لا يتماهى بالدولة[٥٠]، فهو يتغلغل في كل البنى المجتمعية، وفي كل المسلكيات الجمعية. فالسياسة ليست ما تقوم به الدولة الرسمية وحدها وحسب، خصوصاً عندما تكون بنية الدولة، كالدولة اللبنانية، ليست الاستبدادية الحادة من صلب تركيبتها!

يطرح إلغاء الطائفية السياسية «مساومة» طائفية سياسية، شبيهة «بالمساومة» المستحيلة التي طرحها مستغلّو العلمنة في الماضي القريب.

وفي مطلق الأحوال، يبدو المأزق الكبير لهذا الطرح، بصرف النظر عن المناورات السياسية الرخيصة، كامناً في واقع موهوم ورأي مغلوط قائم على طرح «انقلاب» يهدف إلى تأسيس نظام سياسي «فوقي»، لا طوائفي (من حيث الاعتراف الرسمي) منفصل كلية عن النظام الاجتماعي «التحتي» الطوائفي، ومناوىء له[٥١]!

في هذا الطرح، يبلغ «الوفاق» أقصى درجات المخادعة. فلا يمكن أن يكون إلغاء «الطائفية» سياسياً فحسب، ولا إجراء دستورياً تقنياً مغرقاً في التفاؤل بقدرة النصوص على التغيير التاريخي بذاتها (وهي رؤية مجددة للنظرية القديمة: «الناس على دين ملوكهم»، وليس العكس هو الصحيح. وهي أيضاً تؤول حكماً، ومن غير أن تبغي ذلك أو تريده بالضرورة، إلى تساوي النصوص (الغث والثمين) من حيث هي فاعلة في النفوس)، وهذا يندرج في مسار من الفكر الحقوقي المحض الذي أشرنا إلى بعض مجالات قصوره.

يقول النائب والوزير عمر مسقاوي: «الأكثرية التي تطالب بإلغاء الطائفية السياسية هي مسلمة. وإذا تم لها ما تطالب به، نكون أبدلنا طائفية سياسية بطائفية سياسية ثانية، ونكون عندئذ جمدنا خطابنا السياسي حيث هو، ورجعنا سبعين سنة إلى الوراء». ويضيف: «هل يضمن ألا تأخذ طائفة مكان طائفة، وألا يجتمع الغبن والخوف في فئة واحدة؟ في اعتقادي، أن علينا أن نقول ان طرح فكرة إلغاء الطائفية السياسية يكون ببناء المواطن، والاهتمام بتطوره الاجتماعي والسياسي والإنمائي، وعندما يتم هذا البناء الإنساني لا نعود في حاجة إلى طرح إلغاء الطائفية السياسية، لأنها تكون امحت من القاموس السياسي المتداول»[٥٢].

يشير هذا الكلام إلى خطورة فصل الإجراءات السياسية عن الوقائع الاجتماعية. وهذا بالضبط الخطأ الأساس الذي تتفرع منه كل الأخطاء «والقرارات» الفرعية. ويمكن رفده بالتذكير بواقع سلبي آخر، وهو أن الكتلة السياسية الكبرى، القادرة على تأمين شروط هذا الإلغاء، على مختلف المستويات، ليست الآن في مواقع مصدر القرارات الوطنية.

مهما يكن، ففي هذا الخضم من المناورات والطروحات الملتبسة والمموهة للقضايا الكبرى، تبدو القوى التي لا يرقى شك إلى مراميها الوطنية من وراء إلغاء الطائفية السياسية، هي القوى العلمانية التي ربطت نضالها السياسي كله ومحورته حول هذه الغاية تحديداً. وهي، في هذا الزمان، من القلة النادرة والمتناقصة والمقصاة.

إن إلغاء الطائفية خارج هذه الشروط الموضوعية والإنسانية، يكون على الحقيقة توتاليتارية مقنّعة لاستبدال نظام طائفي بالنظام الطوائفي. وهذا، إن حصل، لن يكون إلا بهزيمة تامة لكل الطوائف، ومن الديانتين؛ وإلغاء أكيد للكيان/ النظام

(«الوطن النهائي» بحسب الكلام الدستوري الجديد؛ كأن ثمة أوطاناً «مؤقتة»!) لمصلحة أنظمة (بصيغة الجمع)، قدمت الحرب الأخيرة «نماذج» عنها، كانت تتأهب لوراثة الدولة. أو لمصلحة نظام أكبر وأشمل، يكون مفتاحه شرق أوسطياً!

لقد تعوَّد اللبنانيون، في ختام مآسيهم الكبرى، أن تأتيهم الدساتير في سلال أجنبية. إلا أن البناء الذاتي للدساتير الذاتية، ينبغي أن يكون واعياً التطور البطيء والعميق والإيجابي داخل بنيته العامة، ليست هذه «الديموقراطية اللبنانية»[٥٣] والطوائفية أيضاً، سوى بعض هذه الإيجابيات؛ وهي أرصدة صامدة على الرغم من الدمار، يمكن الانطلاق منها لبناء أسس ثابتة لوطن، وطننا، عصي على التصدع. وهذا يقتضي، حالياً، وفي كل آن، أن يكون في مراكز السلطة قوى (أياً كان الموقف منها) تعتبر «الآخر» الوطني أكثرية محتملة، وتعتبر نفسها أقلية محتملة. وعندما تنتفي هذه الاعتبارات، تكون كل المشاريع «المزوَّقة» المقترحة نوعاً من الإهانة لعقول «الآخرين» ولوطنيتهم ولإنسانيتهم!

٢٩ ـ «الصفة المؤقتة» (عام ١٩٢٦) ومرادفاتها (عام ١٩٩٠)

«إن البنية الاجتماعية هي في أساس تكوين البنية الحقوقية ـ السياسية»[٥٤]. وإن للمؤسسات السياسية المنبثقة من واقع المجتمعية دوراً في تجديد مسار تطور هذه البنية[٥٥]، التي ترقى جذورها إلى نحو القرن السابع عشر[٥٦] حيث بدأت الطوائف تتآزر، في شكل غير واضح، للإسهام في تكوُّن حياة مشتركة، بعدما كانت قبل ذلك جماعات غير متعاونة، على الرغم من القرب الجغرافي. من الإمارة إلى الجمهورية الحديثة، وبالصيغة السياسية التي تمت وما زالت مستمرة (وكان يمكن أن تكون صيغة أخرى مختلفة)، لم تكن الطائفية نتاجاً فرمانياً ولا انتدابياً. لقد تم الاعتراف بها رسمياً منذ نظام القائمقاميتين، ومن دون مواربة في نظام المتصرفية، وفي دستور ١٩٢٦، في المادة الخامسة والتسعين، كإجراء «مؤقت»، استمر أكثر من ستين عاماً! و«مؤقت» الأمس، الذي طوى أجيالاً كثيرة، ما زال مستمراً في مرادفات أخرى في دستور ١٩٩٠: «كالمرحلة الانتقالية» (المادة الرابعة والعشرون، الجديدة)[٥٧].

هذه الاعترافات الخجولة والمرتبكة بالواقع الطائفي، تنم عن مأساة في الفكر والعمل السياسيين، على المستوى الرسمي وعلى مستوى القوى السياسية: إنهم يدينون النظام السياسي اللبناني بأنه طائفي، ولكنهم يحاسبونه وكأنه مدني وعلماني!

فللنظام الطوائفي، كأي نظام آخر، قواعده ومعاييره، لا بل قيمه، أتمَّ الاعتراف بشرعيته أم لم يتم. ولا مجال للالتباس، هنا، في الربط الملزم ما بين الاعتراف بوجود النظام والاعتراف بشرعيته! «فالاعتراف الرسمي والعملي بشرعية الطوائف، لا يعني تكريس الأمر الواقع أو تجميد عملية التطور»[٥٨]. إن أكثر ما عطل ويعطل العمل السياسي المجدي والحوار السياسي هو التعامل مع الواقع الطائفي «بأنفة» و«ترفُّع» على أنه واقع آخر! لذا، ليس ثمة مشروع جدي لتجاوز «الحقبة الطوائفية»، أو «المرحلة الطائفية» (وينبغي الاعتراف بها هكذا، ككل المراحل التاريخية) تجاوزاً ديموقراطياً سريعاً (وهي سرعة نسبية قد تمتد عقوداً وأجيالاً) بعدما تأجل المشروع العلماني إلى أجل غير مسمى! أما المشاريع «التجاوزية» الأخرى، فتبدو مريبة بما تضمر من استبعاد للعمل الديموقراطي وميول إلى فرض تصوراتها الفئوية.

٣٠ ـ الطائفية ليست نهاية تاريخ لبنان

تاريخية المرحلة التي يجتازها لبنان راهناً، ما زالت تعصى على عقول كثيرة، يفترض أن تكون «الحرب» قد قدمت لها فرصة غنية لإعادة النظر في مقولات وفرضيات زعزعتها التجربة المرة الطويلة. فالذين «جاهدوا» لجعل حرب الست عشرة سنة «وطنية، لا طائفية» (وهذه عبارة الدستور) يعرفون أن ساعة إلغاء الطائفية، «الساعة المباركة»، التي تكلم عليها الرئيس رياض الصلح في بيان وزارة الاستقلال الأولى، منذ نصف قرن، لم تأت بعد، لا بل أصبحت أكثر بُعداً! وإننا لا نزال في مرحلة «الخطة المرحلية»، و«المرحلة الانتقالية» (المادة الخامسة والتسعون من الدستور، الجديدة والمعدلة)، التي يعاند البعض للبرهنة على أنها ليست مرادفة «للصورة المؤقتة» (المادة الخامسة والتسعون القديمة) التي «سكنت» الدستور ما يقارب السبعين عاماً!

هذه «المرحلية الطائفية»[٥٩] ـ التي عمرها «الرسمي» اللبناني: ثلاثة أرباع القرن، وعمرها «الرسمي» الجبل اللبناني: قرن ونصف القرن (وكذلك عمر أعدائها!) ـ لم تكن، على طولها، وقتاً ضائعاً بالانتظار! فهي «روح» النظام السياسي اللبناني وقلعته ودرعه، قدمت له دائماً حماية جلّى بقدرتها الفائقة على تفتيت أعدائه الداخليين، و«تطييف» الحراك المدني بفرض المماثلة الطائفية عليه، وعلى العديد من مؤسساته. لقد قامت بدور «الإسفنجة» التي تمتص التناقضات الحقيقية،

وتصادرها، وتشرذم اتجاهاتها المتقابلة. كل ذلك على الرغم من «فضح» هذه المصادرة وإدانتها العلنية! وقد أظهر تاريخ النظام، دائماً، أن ثمة، بين الطوائف والدولة، تحالفاً استراتيجياً قائماً على مصلحة مشتركة في احتواء مزدوج: فمن جهة، تقوم الدولة باحتواء النزاعات الطوائفية، من خلال تطبيقها ـ قدر المستطاع ـ «عدالة توزيع حصص» السلطة على الطوائف (الأقوى من بينها خصوصاً)؛ ومن جهة ثانية، تقوم الدولة والطوائف معاً باحتواء النزاعات المدنية المطلبية غير الطائفية[٦٠]. وإن ما يعطي الدولة والطوائف قوة هذه الامتيازات على هيئات المجتمع المدني ومؤسساته، كونها تحظى بشرعية لكيانها ومواقفها من قوى خارجية فاعلة. فكثرة الزيارات الدورية إلى مرجعيات الطوائف، لا تقتصر على المرجعيات الرسمية اللبنانية وحدها، بل تشمل أيضاً ممثلي الدول الكبرى عندنا، والعربية خصوصاً!

٣١ ـ انتعاش مؤسسات الطوائف

يفاجأ الباحث، اليوم، وبعد «الحرب» التدميرية، بهذه المفارقة الصارخة: اتساع التنديد العلني بالطائفية وبمساوئها الوطنية من جهة، وانتعاش مؤسسات الطوائف وازدياد فاعلية حضورها في الحياة العامة والرسمية من جهة ثانية؛ وهي مؤسسات في أغلبيتها أكثر حداثة وفاعلية من مؤسسات الدولة نفسها. وليس في الأمر أي مؤشر إلى منافسة أو تسابق الأطراف إلى احتلال مواقع الطرف الآخر! فالطوائف اللبنانية تعيش اليوم ـ وبفضل مساعدات خارجية وداخلية مغدقة، مالية ولوجستية، «فترة ذهبية» من توسيع مؤسساتها، وتفريعها، وتفعيلها، واستحداث مؤسسات جديدة (مستشفيات متطورة، جامعات كبرى، مدارس خاصة مؤسسات إعلامية خاصة، مرئية ومسموعة ومكتوبة، مراكز مختلفة الوظائف)، كل ذلك بموازاة إعادة تشغيل «الماكينة» القديمة للدولة ومؤسساتها الهرمة التي هجرتها أغلبية الكفاءات القليلة؛ ومَن بقي منها ضاع في خضم ما أضيف من محاسيب «أزلام» وموالين للزعامات الآتية حديثاً إلى السلطة، والذين تنقصهم الكفاءة الوظيفية. فتضاعفت الرشوة والفساد، وضمن واقع الأزمة الاقتصادية، إلى حد لا سابق له!

والمقلق أن هذا «العصر الذهبي» يتم بموازاة اندثار المؤسسات الحزبية اللبنانية التي ملأت، في لبنان ما قبل الحرب، مجمل المشهد السياسي السجالي، وجعلت «الديموقراطية اللبنانية» الخصوصية الأكثر تميزاً في محيطها العربي. أما ما «صمد»

من هذه الأحزاب، العريقة في مواقفها «العلمانية» الإعلامية، فانصرف إلى طائفته، يستمد قوته وبقاءه من تمثيله السياسي (مرحلياً!) لها، حيث يتم التماهي في بياناته ومواقفه بين مصلحة الطائفة ومصلحة «الوطن».

إن «مرحلية» الطائفية المستمرة أسست لجملة علاقات وطنية، يتمازج فيها السلبي والإيجابي. ففي شقها الإيجابي (الذي يرفض أعداؤها الاعتراف به) تأسس نوع مميز من «الديموقراطية الطوائفية»، التي «تسربت» منها تلك الحريات، الواسعة والمحدودة السقف معاً، التي تميز بها لبنان، والمتمثلة في قوة قطاعه الخاص، ليس الاقتصادي فحسب، بل الإعلامي والتعليمي والثقافي والسياسي والنقابي. وهذه «الديموقراطية الطوائفية» اللبنانية ذات السمات الخصوصية، سطَّحت رأس هرم السلطة وعدَّدته، فوقفت دائماً في وجه تكوُّن دولة لبنانية استبدادية خالصة ونموذجية، حزبية أو عسكرية. وهي التي وسمت الدولة في لبنان بتلك المسحة الفوضوية، التي جعلت مبدأ المحاسبة والمراقبة شبه غائب، مع كل ما نجم عن هذا الواقع من معوقات في وجه الإصلاح السياسي والإداري العام، وتطوير البنية السياسية ـ الاجتماعية والاقتصادية. ولكن ضعف المنحى الاستبدادي، ليس مرادفاً «لضعف» النظام اللبناني الطوائفي وتوهُّم سهولة إسقاطه بالقوى الذاتية الداخلية! فمثل هذه الأحكام المغلوطة، كانت تتكلم ـ على سبيل التذكير، لا على سبيل المقابلة المطابقة ـ على «قوة» النظام السوفياتي و«ضعف» أنظمة الديموقراطيات الغربية! فالنظام اللبناني، على كل أزماته المزمنة «الظاهرة»، ليس بأضعف من الأنظمة الاستبدادية القادرة على «إخفاء» كل أزماتها المستفحلة!

٣٢ ـ في فهم النظام الطوائفي

ومع ذلك، فالنظام الطوائفي، ليس نهاية تاريخ لبنان الكيان/ النظام السياسي والدستوري. فهو يعاني جملة أزمات جوهرية ومستعصية، أبرزها ارتخاء التماسك العضوي للعناصر التي تؤلفه (الطوائف)، الأمر الذي جعله بلا عصبية جامعة. فالعصبية التي استطاع أن ينشئها حوله، أقامتها قلة «عقلانية»، نخبوية، متجردة بوعيها ومنحازة ضمناً، ومخيبة (بفتح الياء) دائماً بسلوك أهله (الزعماء السياسيين)، الذين لم يرتقوا، في رأيها، فوق «مصالحهم الشخصية» إلى «فلسفة» النظام و«حكمته» التوافقية الديموقراطية! أما ما يُرى من عصبية، لدى بعض الطوائف، إزاء النظام، فناجم أصلاً عن تماه بالنظام، يخلقه موقع الطائفة القيادي البارز في

أعلى هرمه. وهذا ما مثلته في السابق، ومنذ الاستقلال خصوصاً، الطائفة المارونية. فالعصبية الطائفية تبدو وكأنها لا تخرج من ذاتها إلى النظام إلا لأنها ترى ذاتها في النظام الذي «تملكه» فتذود عنه، أي عن نفسها، وتحول دون كل محاولة، وضرورة عامة، لتعديله.

ولا معنى، ههنا، للتأكيد الكلامي والكتابي أنه نظام «مرحلي»! فمثل هذا الإعلان يظهر كأن الفكر السياسي «الملتزم» قد أدى مهمته ورفع الشبهة اللاوطنية، بإصداره «بيان إعلان مبادىء ونيات»، أو تلاوة «فعل إيمان» وطني! وهي طريقة طالما كانت العكاز الأساسي للفكر الايديولوجي الكلياني، وخيباته. وليس ثمة إمكان، أو فرصة، أمام المشاريع السياسية اللبنانية، والطموحات السياسية، إلا أن تُمتحن في إطار هذه الحقيقة الطائفية «المرحلية». «المرحلية»: أي التي تعيش «تاريخيتها» وتواجهها كواقعة. هذه الواقعة ليست وهماً، وإلا لكان رجوع النظام الطوائفي إلى لبنان (أو استمراره)، بعد عقد ونصف العقد من الاقتتال والتدمير والتهجير وخطوط التماس، مجرد (مصادفة تاريخية)، أو «مؤامرة» خارجية خالصة! وإن «الترادفية» الطائفية ليست مطلقة، وليست شاملة، وليست ثابتة الخصائص؛ إلا أنها، مع ذلك، ليست مَتوهَّمة. والطوائف لها هويات جمعية تكونت تاريخياً، إلا أنها ليست، في مطلق الأحوال، «كتلاً متراصة»[٦١]. فالطائفة ـ الكتلة، ظاهراً، تبدو أكثر «بدائية» من الطائفة التي تحتمل تعددية سياسية داخلها، ورؤى سياسية عامة مختلفة ومتباعدة، أو التي فيها كثرة من الأحزاب والمؤسسات المستقلة.

إن بنية لبنان ليست طوائفية فحسب. والانتماء الطائفي لا يطمس، في هذه المرحلة، انتماءات عدة، مدنية وفاعلة، مكتسبة وغير وراثية بالضرورة: مهنية، وطبقية، ومناطقية، وثقافية ـ علمية... تخرق كل الطوائف.

إن الإبهام في فهم الواقع الطائفي، وبالتالي الإقرار «بوجوده»، ناجم عن سببين منهجيين وسبب أيديولوجي:

١ ـ التباس الفردي (النخبوي) بالجمعي: فبعض الأفراد العلمانيين إجمالاً، من ذوي الثقافة (السياسية) العالية، يقومون «بإسقاط» رؤيتهم وقيمهم ومقولاتهم (الشخصية) العلمانية غير الطائفية والإنسانية المجردة، أو الطبقية، على الواقع المجتمعي اللبناني المختلف عن هذا التصور.

٢ ـ غياب النظرة البنيوية التي ترى إلى الطوائف في سياق بنية أوسع تضم عناصر عدة متفاعلة، من بينها الطوائف. فاجتماع الطوائف اتخذ شكل «النظام». الفوضى هي صفة أساسية في بنيته العامة السياسية والاجتماعية، وهي تعبير عن تشرذم المصالح الجزئية.

٣ ـ رفض الطائفية، كموقف أيديولوجي، ساق، من دون وعي، إلى إنكار الوجود الوضعي للطوائف، وبالتالي إلى استبعاد أي دور فعلي سياسي ـ اجتماعي لها.

ولكن تجدر الاشارة إلى أن الإقرار بالوجود «الوضعي» للطوائف ليس بالضرورة إقراراً وقبولاً «بشرعية» وجودها في مواقع السلطة!

لا يمكن التفكير في تجاوز النظام الطوائفي، ومؤسساته العاملة، من غير فهم أواليته. وهذا يقتضي، بداهة، الإقرار بوجوده، وبقواه، وبخطورته. وإن بقاء هذا النظام واستمراره، مع كل سلبياته وأزماته الداخلية وتناقضاته وضعفه العضوي، يقتضيان الاعتراف بأن الوسائل التي اعتمدت لإلغائه لم تكن مجدية. وعدم جدواها ناجم أصلاً عن رؤية خاطئة وفهم قاصر له.

٣٣ ـ الوفاق وإغواء العنف الرسمي

تطرح فكرة التغيير السياسي عموماً، والتغيير في النظام السياسي الإداري اللبناني «الطوائفي المرحلي» خصوصاً، مسألة اختيار وسائل العمل الملائمة والممكنة. وهي تترجح، في شكل عام، بين خيارين: العنف العسكري (الذي يمكن أي يكون خارجياً أيضاً)، والضغط الديموقراطي.

ويبدو مرجحاً كون اللبنانيين عامة لهم موقف مشترك من الخيار العسكري، موقف سلبي نابع من المآسي التي عانوها على مدى سنوات طويلة: فهو لن يكون خيارهم (الحر على الأقل). ولكنه ليس خياراً مستبعداً بالمطلق، إذا ما «دُفعوا» إليه جميعاً، من طريق القهر المعيشي خصوصاً (في هذه الحال، سيكون موقفهم المطلبي عند انطلاقته شاملاً وغير طائفي؛ ولكن لا شيء يضمن عدم «تحويله»، مع كل عنفه، إلى صراعات دامية ما بين الطوائف والمذاهب والعائلات والمناطق...)؛ أو بعضهم، من طريق التمييز الطائفي، أو المناطقي، أو الطبقي، الذي تقوم به السلطة (عن تصميم أم عن سوء تدبير) متنكرة لقواعد نظامها الطوائفي نفسه.

فالنظام اللبناني المتعدد الطوائف لا يُخمد كلية نوازع الهيمنة عليه من داخله، حتى إن كانت حظوظ نجاح هذه الهيمنة محدودة في الغالب ومشروطة، عبر «واجهات» طوائفية، لا تقل تمثيلياً فعلياً لها داخل طوائفها نفسها. هذه «الانقلابات» المحتملة، إذ ليس لها أن تكون بالضرورة عسكرية صرفاً، لن تكون قادرة على الكشف عن «هويتها» السياسية صراحة. فهي ستختبىء وراء «رموز» النظام وقواعده، عبر «تزوير» هذه القواعد. إن النظام المتعدد الأطراف، يبلغ نقطة التفجر عند بلوغ المداخلات الخارجية المنحازة حداً بعيداً.

والنظام الطوائفي لا يُخمد أيضاً الصراع داخل «تآلف» سلطته نفسها. فالنظرة إلى السلطة اللبنانية على أنها «توافقية» (وهي عبارة يصعب إفراغها من مضمونها الأخلاقي الفردي) هي نظرة «من خارج»: فالأطراف الفاعلون في هذه السلطة (الزعماء) يمارسون السلطة على أنها مجال صراع حقيقي بين المصالح الفردية (الشخصية) والطائفية. فالتعصب والعدوانية ضد الآخر (الطوائف الأخرى) هما الطريق السالك إلى الزعامات، التي تعود و«تتوافق» في السلطة على قاعدة المصالح الشخصية للزعماء، والمغانم.

والدولة الطوائفية، قد تلجأ في دفاعها عن نفسها، إلى اعتماد القوة العسكرية، كما فعلت مرات عديدة[٦٢]. إلا أن هذا الاستخدام للقوة في الداخل ليس آلياً، إذ لا بد له من وفاق ما، أو إجماع على هوية الخصم من جهة، وعلى كون هذا الخصم يعتمد وسائل عنفية تشكل تهديداً للنظام. وما عدا ذلك، فإن استخدام الدولة القوة والقمع والاعتقال، خارج القواعد القانونية المرعية الإجراء، هو استغلال حقيقي لأجهزة السلطة من قبل بعض أطرافها، الظاهرين أو المتخفّين، لتصفية حسابات مع خصومهم السياسيين، غير المشاركين في السلطة. وإن اللجوء إلى القوة والعنف، يزعم مسوغات فيها الكثير من المبالغة والمخاتلة. ولذا يتم في الغالب من دون مواجهة علنية: إعلامية وقانونية.

إن الوصول إلى السلطة في لبنان المعاصر، لم يكن مرة «انقلابياً» بالمعنى العسكري للكلمة. لذا، تبدو التصرفات العنفية الرسمية، ليست فقط مدانة وغير مشروعة، بل «مستغربة» ومستهجنة، قياساً على طبيعة النظام الطوائفي اللبناني، الذي هو، فعلاً، أقوى من أي فريق داخلي بعينه! وإن أي تهديد فعلي له، من الداخل، لا بد له من تجمع قوى عدة، ليس الاعتقال الكيفي، في طبيعة الحال، «السلاح» المجدي إزاءها!

٣٤ ـ في الجيش

إن الدولة المتعددة الأطراف، لا بد لها من قوة ذاتية مركزية أساسية تحمي بنيتها، هي الجيش تحديداً، والقوى المسلحة والأمنية عامة. وفاعلية الجيش اللبناني، تقضي بألا يكون «ظل» السلطة (التنفيذية) في السراء والضراء، ولا «عصاها» العمياء. ولا أن يكون أيضاً مستقلاً عن السلطة، ولا مناوئاً لها. ولا أن يكون متواطئاً مع طائفة، أو مع تآلف بعض الطوائف، من دون البعض الآخر، ولا بعض القوى! بل أن يكون حارس الانتظام العام (لا حرفية النظام)، وحارس الدستور في وجه كل القوى المادية المهددة: الخارجية والداخلية (غير الديموقراطية) على السواء. والجيش، الحيادي بالضرورة في الصراع السياسي الديموقراطي الداخلي، ليس مجرد قوة عسكرية كبرى، بل هو رمز لقوة الدولة ومتانة الأمن والاطمئنان النفسي العام وحماية السلام الأهلي. ولقيادة الجيش واجب تنفيذ قرارات السلطة التنفيذية التي تخضع لها. ولكن لها أيضاً واجب لفت نظر السلطة إلى الحالات القصوى لاستخدام قوة الجيش العسكرية، حيث تكون القيادة العسكرية أكثر قدرة على تقدير حيثيات هذا الاستخدام الدقيق، وبالتالي فاعليته الوطنية. واللافت في هذا المجال، أن مؤسسة الجيش اللبناني، التي تتماهى في أذهان عامة الناس، الشباب على الخصوص، مع فكرة «الوطن»، بلغت أشواطاً بعيدة في إعادة بناء ذاتها، بعد حرب الست عشرة سنة، مما يجعلها مؤهلة لممارسة دورها الوطني كاملاً. إن المؤسسة العسكرية (الجيش) في المجتمعات الليبرالية، وخلال فترات السلام، هي احتياطي ديموقراطي عندما تتنكر السلطات السياسية للممارسة الديموقراطية. ومن البديهي أن هذا الدور هو خيار سياسي أولاً، لا خيار عسكري؛ إذ إن خياراً سياسياً آخر، يمكن أن يستعمل الجيش أيضاً كأداة رئيسة لتعطيل الديموقراطية وتقليصها إلى حدود دنيا. وإن الترجيح بين هذه الاحتمالات المتقابلة لا يعتمد حصراً على الشروط الداخلية اللبنانية وحدها. فإن بلداً صغيراً كلبنان، يدخل في سياق أكبر، تكون خياراته و«مغامراته» محكومة بقابلية هذا السياق على تحمُّلها. في هذا المجال، الانضباطية والمركزية في مؤسسة الجيش اللبناني، ينبغي ألا تحتملا أيّ التباس، في أيّ ظرف كان.

وفي المقابل، يمكن تعديل النظام اللبناني، أو إبداله بنظام آخر، بقوة عسكرية قاهرة، خارجية حكماً. ولكن هذا الاحتمال غير المستبعد بالمطلق، يعتمد، هو أيضاً وخصوصاً، على مدى تقبُّله إقليمياً ودولياً. واذا حدث فعلاً، فلا يمكنه أن

يتمّ من غير تغيير بنية النظام/ الكيان القائمة منذ ١٩٢٠، وهي الفترة التي نشأت فيها أغلبية دول الشرق الأوسط، باستثناء إسرائيل. وهذا التغيير لن يقتصر على الدولة اللبنانية وحدها، بل سيكون في سياق «مشروع» يشمل الدول المجاورة! وهو سيُفرض فرضاً، وبالقوة، من ضمن «كارثة» تاريخية عربية وشرق أوسطية.

٣٥ ـ الإصلاح: الإنجازات السلبية

لقد حصد الفكر الإصلاحي اللبناني خيباته من جملة مواقف تعامل معها، قبل الحرب، كبديهيات مطلقة محصّنة ضد المراجعة والشك. ففي تركيزه على الدولة (مؤسسات إدارية وسياسية)، وقع في وضع وسطي ما بين القوى «المحافظة» المهيمنة على الدولة، والعائقة للإصلاح، وقوى «الثورة» (الاشتراكية والقومية) والتغيير الانقلابي الشامل والسريع. إزاء هذا الضغط المزدوج، كان «الإصلاحيون»، المخذولون بطموحاتهم، أكثر من عانى أزمة إحباط الإصلاح[٦٣]. فالمحافظون قاوموا الإصلاح بضراوة، و«الثوريون» رأوا إلى الإصلاح نظرة عداء وريبة، بل احتقار، على أنه محاولة ترقيع ثوب رث، لا جدوى منه، بينما المطلوب والملحّ، هو استبدال ثوب «جديد» به. في الواقع، هذا «الثوب الرث» الطوائفي ما زال ثوبنا إلى الآن، وقد ازداد رثاثة وتمزقاً بالشظايا والرصاص والدخان الأسود! أما السبب الكامن لمعاداة الإصلاح، فكان ينطلق من فكرة أن أي إصلاح يصب، في المطاف الأخير، في طاحونة النظام لبرء أمراضه، وإطالة عمره، وبالتالي لتبديد الفرص أمام الإطاحة به بالعنف الثوري! وعلى الرغم من المواقف النضالية النقابية التي كانت تخوضها القوى «الثورية»، كان ثمة رغبة قوية عندها، غير مفصَح عنها، في ألا تجد المطالب النقابية طريقها إلى التحقيق الكامل، خوفاً من أن يؤدي ذلك إلى «تنفيس» الاحتقان الثوري! هذه المواقف «المعادية» للإصلاح، من كلا «المحافظين» و«الثوريين»، على تباين دوافعهم وغاياتهم، كانت، في الحقيقة، نوعاً من تواطؤ الأمر الواقع[٦٤]. فقد آلت، من حيث النتائج، وخلافاً لرغبة المتواطئين، إلى تحصين النظام المشكو منه، وتجميده، خصوصاً أن طروحات «التغيير» الشامل، والتحديث الشامل، كانت تتلازم أيضاً مع هدف تغيير النظام/ الكيان، وهذا ما بدد كل حظوظ التغيير الإصلاحي، حيث بدا وكأن استعيض عنه بمحاولات محدودة النجاح، ومن جانب الدولة نفسها (إصلاحات عهد الرئيس فؤاد شهاب) والتي، على محدوديتها، لم تكن مجانية خالصة! فقد كان ثمنها ـ الذي

طمس حسناتها ـ التوسع الكبير من قبل الأجهزة الأمنية السرية، وبالتشارك مع بعض أركان السلطة، الذين لم يكونوا ليكترثوا للإصلاح ولأهميته وضرورته، في ممارسات قمعية، خارج القواعد والأعراف والأطر القانونية! وقد تمت «تصفية» ما تبقى من هذا الإرث الإصلاحي المحدود في العقود اللاحقة!

٣٦ ـ «فساد جوهري»

لم يكن النظام السياسي اللبناني ديموقراطياً برلمانياً وليبرالياً بالقدر الذي كان يزعمه. فنظامه الانتخابي ـ الوحيد الممارس في المنطقة العربية، بحسب النماذج المعتمدة في الدول الليبرالية الغربية ـ «فُصِّلت» دوائره على مقاس القوى «المحافظة»، المناوئة لإصلاح النظام السياسي الطوائفي. فضلاً عن بعض التزوير «الحاسم»، الذي كان يبقي على «شكل» العملية الانتخابية الإعلامي سليماً، في دوائر (مناطق) أكثر من أخرى! والذي طرد من فردوس السلطة العديد من القوى اللبنانية الجديدة، الشابة واليسارية خصوصاً. وهكذا تخلى النظام عن أن يكون حيّز النزاعات الديموقراطية والحقيقية بين مختلف القوى اللبنانية (التي كانت بأغلبيتها متعددة الانتماءات الطائفية)، والحيز الأمثل والأوحد، كما ينبغي أن يكون، لاحتواء كل هذه النزاعات، وتجديد ذاته بها[٦٥].

فأركان النظام الطوائفي كانوا أول من خرج على قواعد «نظامهم» نفسه، ودفعوا، بالتالي، بكل القوى الأخرى إلى أن تلجأ، هي أيضاً، إلى ممارسات مشابهة، في تجاوزها القواعد والقوانين. فالاستئثار بالسلطة من طريق استغلال النظام (تجميد الدستور، وخرق القوانين) أظهر أن ثمة أزمة كبرى في النظام تمثلها القوى السياسية المهيمنة عليه. «فدولة القانون» المنشودة، التي تعمل مؤسساتها الرسمية بحسب «ميكانيسم» إداري ذاتي مستقل، تبدو «تنازلاً» أساسياً من جانب السلطة لمصلحة إدارتها الرسمية التابعة لها! وهو «تنازل» مرفوض كلية من قِبَل السلطة.

لذا، فخرق السلطة قواعد النظام الطوائفي نفسه (هذا الخرق الذي يُعرف أيضاً باسم: «الفساد») هو مسلك جوهري وشامل في ممارسة النظام الطوائفي الذي «يتفهم» دوافع هذه الخروقات، ومسوغاتها، و«شرعيتها»، ومدى حاجة كل طائفة (ولا سيما الكبرى من الطوائف) إليها. لذا، فإن تطبيق هذا النظام الطائفي نفسه تطبيقاً صارماً يؤول، في حال حصوله، إلى إقصاء ممثلي الطوائف (الزعماء

السياسيين) عن الإدارة العامة الرسمية، إدارة الدولة، ويرسخ، بالتالي، «دولة المؤسسات» و«دولة القانون» غير الطوائفية، التي تحرر المواطن ـ الفرد من الحاجة الضرورية إلى «وساطة» زعمائه، ومن الحاجة إلى الطوائف نفسها، كمؤسسات وسيطة «رديفة» بينه وبين انتمائه المباشر إلى مؤسسة الدولة. هذا الإنجاز الإصلاحي، في حال نجاحه: الجزئي، أولاً، ولكن باطّراد، لاحقاً، يعني في المقابل، وعملياً، تراجع النظام الطوائفي و«تبخّره» (انتحاره) البطيء!

ومن المرجح أن «الثورة الإصلاحية» العاجلة والأولية والممكنة عملياً، لا تكمن في الاجتهاد لابتداع بدائل «ثورية» من المؤسسات القائمة (غير قابلة للتحقيق بوسائل تناسب «ثوريتها»)، ولا حتى في ابتداع مضامين جديدة لها، بقدر ما يكمن، أولاً، في حماية المؤسسات، وتأسيس تقاليد لاحترام استقلالها الإداري، وترسيخ «روح» العمل المؤسسي، وقواعد المحاسبة الصارمة. هذه «الثورة الإصلاحية»، الديموقراطية الوسائل، والمشروعة، لها حظوظ نجاح واسعة، انطلاقاً من واقع أن المتضررين من سوء الإدارة العامة وفسادها والرافضين له، هم أكثرية ساحقة من اللبنانيين، يمكن تجميع قوى المجتمع المدني، على مختلف مواقعها واتجاهاتها السياسية، حولها.

إن ظاهرة الفساد الرسمي ـ التي يكسر عموميتها وجود قلة نظيفة، وذات كفاءة وأداء عاليين، في السياسة كما في الإدارة الرسمية اللبنانية؛ وهي تبرز بشكل نافر على خلفية عامة سيئة، وفي بعض القطاعات أكثر من بعضها الآخر ـ ليس لها وجه «أخلاقي» فردي فحسب. بل هي، بدلالتها البعيدة، نمط من الممارسة الهادفة للمحافظة على النظام. هو نوع من الدفاع «المشروع» عن النفس! فالنظام الطوائفي يعجز عن التماسك، إلا إذا اعترف بأن السلطة نفسها، الواحدة من حيث المبدأ، فيها ما يذكّر دائماً بأنها أصلاً، حصص، وكل يمارس «فساده» في حصته الخاصة! فالفساد يتمتع بحصانة طائفية كبرى (وكذلك مرتكبوه) ليس ضد كل إصلاح ممكن فحسب، بل ضد الاعتراض عليه من خارج طائفة الفاسد، حيث يمكن أن يعتبر الاعتراض (والكل يعرف ذلك بالسليقة الناجمة عن الاختبار والدربة، ومنهم الفاسدون أنفسهم!) كنزاع طائفي مكنون، غير مقبول، وغير مستحب، لا بل هو جريمة سياسية!

هذه، «الحصانة الطائفية» التي يقدمها النظام إلى سياسييه وإدارييه، تخلق مناخاً عاماً يشجع على التطاول على الأنظمة وعلى الاستنكاف عن تطبيقها إلا بمساومة

(رشوة) حقيقية باهظة هي، في معناها الأخير، اعتداء على المواطن من الدولة نفسها! في الواقع، ليس للفساد مصدر أوحد هو النظام الطوائفي. إلا أن هذا النظام يقدم للفساد حصانة وحماية نادرتين، لا تظهران دائماً بوضوح جلي في كل عمليات الفساد الرسمي.

إن «خريطة» الإدارة الرسمية، هي خريطة سياسية ـ طائفية. ففي كل الدول التي يتم فيها «تداول» السلطة، تتبدل الإدارة فيها بنسب معينة، بحسب تبدل السلطة. فإن الإصلاح بالتطهير كان، دائماً، تطهيراً سياسياً منحازاً وناقصاً. ورياحه الموسمية التي تهب في كل عهد رئاسي، كانت دائماً ذات دوافع سياسية خاصة، فيها الكثير من تصفية الحساب، يقوم بها اللاحق (الراهن) ضد السابق. وقد أظهرت التجارب عقم هذه الوسيلة في مجال الإصلاح، إذ إن بعض الذين طردتهم الدولة من النافذة الضيقة لإدارتها الرسمية، عادوا إليها «مظفَّرين» من باب السياسة الواسع!

أما الدورات التدريبية لإعادة تأهيل الكادرات الرسمية، فكانت، هي أيضاً، خاضعة لاعتبارات المصلحة السياسية الشخصية، في اختيار المدربين (بفتح الراء وبكسرها)، وفي نفقات التدريب!

والجهاز الإداري الرسمي، المتراكم عهداً بعد عهد، والذي عفا الزمن على كفاءاته، التي لم تكن هي وحدها في الأصل معيار اختياره، يجعل «إعادة التأهيل» عملية مستحيلة من غير استبدال «قطع» هذه الماكينة القديمة (إدارات الدولة) والاستغناء عن الكثير منها، حيث إن جهاز كمبيوتر واحداً قادر، من حيث الإنتاج والكفاءة، أن ينوب عن العشرات منها! وهذا الاستغناء، أي التطهير الإصلاحي الإداري المحض والشامل، مستحيل لاعتبارات سياسية ـ طوائفية!

ولكن لا يمكن جعل الفساد وخرق القوانين «قاعدة» رسمية. ولا جعله الجانب العملي للأيديولوجيا الطائفية في لبنان، حيث المنظِّرون لها والمدافعون عن إيجابياتها الجمة (وهي ليست قليلة، على أي حال، قياساً على الأنظمة الاستبدادية «النموذجية») ليسوا هم الذين يمارسونها ويستغلونها! فللنظام اللبناني الطوائفي أيديولوجيا خاصة، هي أيديولوجيا «العيش المشترك»، أو «التعايش» (الطوائفي)، ويحافظ عليها عملياً ضد كل ما يتهدده، مثل «إثارة النعرات الطائفية»، و«الطائفية البغيضة». وبلغة العلم الدستوري، النظام اللبناني هو نظام اتحاد طوائف، أو

فدرالية طوائف. ولكنها فدرالية الأشخاص (أبناء الطوائف) من دون ـ مبدئياً وقانوناً ـ فدرالية الأرض الجيو ـ طائفية. هذا هو جوهره الذي يفخر به «المنظّرون» له، ويخجل به «المستفيدون» منه!

فالدولة الطوائفية القليلة الاستبداد، التي نزفت من فوضاها العضوية هوامش «جذابة» من الحريات العامة والديموقراطية الخصوصية، عجزت عن ضبطها بشكل تام، جعلت لهذه «الحريات» أثماناً باهظة، يدفعها اللبنانيون فساداً إدارياً، وتنكراً لحقوقهم في الخدمات العامة.

٣٧ ـ دولة المؤسسات: ولادة في وحل الطائفية

على أية مسافة نحن اليوم من «دولة القانون والمؤسسات»؟

تولد «دولة القانون والمؤسسات» المدنية من رحم الدولة الطوائفية نفسها. وثمة خوف كبير من أن تأتي من «مكان» آخر، ومن طرق غير الطرق الذاتية الديموقراطية! تنشأ من عجز هذه الدولة عن الوفاء بمستجدات مطالب أبنائها وطموحاتهم؛ وعجزها أمام ضغط المتضررين الكثر من المخذولين والخائبين، وهم يشكلون المجتمع المدني الواسع في لبنان، الذي أسس له تراثاً عريقاً كقطاع خاص مكافىء «لضعف استبدادية» الدولة العضوي.

إن تطوير البنية المجتمعية السياسية اللبنانية، التي «تتكون من مجموعة بنى تقليدية (طوائفية خصوصاً) وبنى حديثة» (سياسية، نقابية، سياسية متداخلة)[٦٦] يعتمد، في المدى البعيد، على التربية المدرسية التي ينبغي عليها أن تقوم بالتعريف بخصائص هذه البنية، وكيفية العيش في إطارها، راهناً، وتعيين الوسائل السلمية من أجل تجاوزها في اتجاه دولة «مدنية»، لا تضع بينها وبين مواطنيها وسائط مؤسسية تميّز اللبنانيين. إنها تربية شاملة على مجموعة قيم: كاحترام حقوق الانسان، وأهمية الحوار مع الآخر المختلف من أجل فهمه والتكامل به، وفوائد السلام المبني على العدالة، والحريات العامة، والديموقراطية، والتحرر... بالإضافة إلى تربية الشخصية الفردية وإنمائها بالعلوم والمعارف وروح النقد والإبداع... وهذه التربية ليست ـ ولا ينبغي لها أن تكون ـ «توحيداً» اختزالياً، اصطناعياً ظرفياً وقسرياً، لمقولات يُعرف سلفاً أن لا موقف علمياً واحداً حولها، لا في لبنان ولا خارج لبنان! أو لأحداث تاريخية، قديمة وحديثة، ما زالت

مقارباتها متعددة ومتباعدة وسجالية!

يضاف إليها تربية ضرورية، أو تدريب، للراشدين على حماية السلام الأهلي والممارسة الديموقراطية والقبول بالآخر المختلف، والتعريف بحقوق الإنسان وكيفية تطبيقها وحمايتها في إطار بنية خصوصية كبنيتنا...

٣٨ ـ التغيير بالضغط الديموقراطي

ولكن تطوير النظام السياسي، وتغييره، يعتمدان خصوصاً ـ في أعقاب الحرب التدميرية والتفتيتية ـ على ممارسة الضغط الديموقراطي المنظّم، وقاعدته المجتمع المدني تحديداً. وإقرار نظام انتخابي، يعكس بأمانة قصوى واقع القوى السياسية ـ المجتمعية، وتأمين شروط تطبيقه بدقة، هو أحد وجوه هذا الضغط.

ويجد اللبنانيون أنفسهم، على اختلاف اتجاهاتهم، «مجبرين»، من دون إكراه، على خيار الضغط الديموقراطي، من دون سواه، حتى لو فُرضت عليهم إجراءات قامعة لحرياتهم العامة التي، على الرغم من كل شيء، لا تزال البنية المجتمعية اللبنانية قادرة على أن تكسر من حدتها الاستبدادية، موفرة لها مجالات للتحرك السياسي والمطلبي هو من الأرحب بين العديد من دول العالم الثالث. ولكن هذا الخيار الإرادي الواعي والشامل، ليس مطلقاً: فإن سلطة رعناء، متنكرة لتقاليد الديموقراطية والحريات في لبنان، يمكنها أن تبدد شروط هذا الخيار الديموقراطي! وإن مهمة تحصين السلام الأهلي، لا تنحصر في الدولة وحدها. إن احترام الحريات العامة والممارسة الديموقراطية وإقرار العدالة الاجتماعية والمساواة، تجعل «خيارات» الحرب، وشروطها الوضعية، معدومة! فالسلطة السياسية تبقى هي الأداة الأفعل في توفير شروط السلام الأهلي، وتوفير شروط الحرب الأهلية أيضاً. إلا أن مسؤولية بناء السلام على أسس صلبة، ليس منحصراً في مهمات المؤسسات الرسمية وحدها. فأنشطة مؤسسات المجتمع المدني، المشتركة وغير المشتركة، هي التي تشكل «الغراء» الأمتن لوحدة المجتمع. لكن، مع ذلك، لا بديل من الدولة اللبنانية كمؤسسة مركزية جامعة وقوية.

٣٩ ـ الرهان على المجتمع المدني

إن قوة لبنان الحقيقية، في الداخل وإزاء الخارج، وعلى عكس ما توحي به الصورة الحالية، تكمن أساساً في قوة مجتمعه المدني بالذات، ومؤسساته الخاصة غير

الحكومية، العديدة والناجحة، التي تبلغ أعلى نسبة بين نظيراتها في العالم الثالث، والتي وفر لها حظوظ النجاح والتقدم والتحديث مناخ الحريات والديموقراطية «المحدودة»، الذي عرفه لبنان على مدى عقود عدة، ولو بقدر ملحوظ من السلبيات.

هذا المجتمع المدني، لا يدين بوجوده إلى إرادة السلطة اللبنانية، ولا إلى قراراتها الرسمية، بل إلى طبيعة البنية المجتمعية ـ الثقافية الطوائفية بالذات التي تنتمي السلطة، هي أيضاً، إليها. فمؤسسات المجتمع المدني، المستقلة عن المؤسسات الأهلية الطائفية، وعن المؤسسات الرسمية الحكومية، هي مركز الحراك والدينامية والإنتاج، وضابط التوازن الديموقراطي بمسلكيته المطلبية السلمية المتجاوزة للاعتبارات الطائفية.

تُبرز قوة المجتمع المدني اللبناني جملة حقائق أساسية: «القوة» المحدودة للدولة اللبنانية، التي تدع القطاع الخاص الواسع خارج هيمنتها المباشرة والمعيقة. ويُستكمل ضعف الدولة العضوي بقوة مجتمعها المدني. إلا أن هذه المعادلة، ينبغي أن لا تسوِّغ إضعاف الدولة من طريق نزع المرافق العامة الكبرى منها بتوسيع «الخصخصة». إن تقوية مؤسسات الدولة، ضمن الأطر الليبرالية المعروفة، تؤول إلى زيادة قوة المجتمع المدني، وليس العكس. هذه «القاعدة» الدولية تصدق بخاصة على وضع الدولة اللبنانية، التي يمكن أن تتخلى عن إدارة بعض مرافقها للقطاع الخاص، حين تكون قوية وقادرة على حماية المجتمع والوطن، وليس في وضعها الضعيف والفاسد الراهن، حيث يكون «تفريغها» من بعض مركزيتها المرفقية الاقتصادية مؤشراً إلى «تجويفها» كمؤسسة مركزية ضرورية في هذه المرحلة بالذات. فهذا «التفريغ»، إذا حصل، سيكون إفراغاً اقتصادياً ـ سياسياً، لا محالة! فالدولة اللبنانية، العائدة بعد غياب قسري استمر سنوات طويلة، ينبغي أن تثبت حضوراً مضاعفاً، وقوة مضاعفة، في الداخل والخارج، كدولة قادرة غير استبدادية. فالخصخصة اليوم ـ مع ترجُّح نجاحها التقني الخدماتي ـ ستبدو كدلالة على «تصفية» الدولة، وإفلاسها، و«هزيمتها» أمام الشركات وأصحابها، وإبرازها كمرفق عام فاشل، الأمر الذي سينعكس على هيبتها والثقة بها في وعي المواطنين، في المجالات المختلفة. وسيظهر أن «الإصلاح» الإداري الرسمي مسألة مستعصية، وفي نهاية المطاف، مستحيلة!

٤٠ ـ الإصلاح والانقلابية المدنية

إن انتقال لبنان من دولة الطوائف إلى دولة المؤسسات (نظام سياسي مدني) ـ الذي حاولت هذه الدراسة مقاربته، أو مقاربة صعوباته والتباساته ـ هو في الحقيقة مشروع «انقلابي» شامل على بنية الدولة اللبنانية الراهنة، قائم على جملة فرضيات: فهو يفترض أنه يطول المحمولات (مؤسسات الدولة) دون الحامل (كيان الدولة)! علماً بأن النظام والكيان (ومن دون واو العطف أيضاً) شكَّلا معاً، ومن غير انفصام، الجمهورية اللبنانية منذ نشأتها حتى اليوم. وهو يفترض أن هذا الخروج من/ إلى، هو خروج من التخلف إلى الحداثة؛ كما يفترض أيضاً ـ وبتفاؤلية غير متحفظة ـ مزيداً في كل شيء: في الديموقراطية والحريات، وفي الانتعاش الاقتصادي والمعيشي، وفي خلق مواطنية صحيحة، وفي إلغاء إمكان الحروب الأهلية الطائفية...

إلا أن في «ثورة» طويلة الأمد، وطويلة النفَس، كهذه المقترحة، غالباً ما ينشدُّ الفكر التحليلي والنقدي صوب الوسائل والإمكانات أكثر من انشداده إلى الإرادات (الرغبات) والغايات.

فالوسائل هي المرتبطة مباشرة بالواقع وبالحاضر، أي بإمكانات العمل الفعلية. والمباشرة بالخطوة الأولى في رحلة المشروع، هي التي تفرز القوى المرتبطة به، ومدى جديتها (التي يكشفها تاريخها (القوى) مع الطائفية وإزاء التحديث على العموم)، واتساعها (أي مدى تنوعها)، وقدرتها على حمله، خصوصاً قدرتها على تعيين خصومها وأعدائها وفرزهم عن حلفائها. هذه الإجراءات المنهجية، ليست شكلية، ولا نظرية محضة؛ وهي لا تختص بمشروع دون آخر. فالمشروع المطروح يكتسب شرعيته من معركة ديموقراطية واسعة حوله تشارك فيها، إلى جانب الدولة أو ضدها، مؤسسات المجتمع المدني المختلفة: السياسية (المعارضة خصوصاً)، والنقابية، والثقافية، والإعلامية الخاصة، المستقلة والمتنوعة والمتعددة، ويستعان فيها بكافة «الأسلحة» السلمية.

في هذا الجو من الصراع الديموقراطي، من الحوار والسجال الحر والضغوط المتبادلة، تتشكل قوى التغيير الديموقراطي: السياسية (الدولتية) والمدنية. وفيه يزدهر العمل المؤسسي. وفيه تصاغ «النخبة المضادة» الضرورية لكل نظام ديموقراطي فعلاً.

وقد تنزلق هذه «الانقلابية الفوقية» ـ بصرف النظر عن غاياتها ونياتها ـ إلى الاستعجال في إزاحة «العوائق» المدنية عن طريق «تعليق» الحريات العامة، وتزوير الممارسات الديموقراطية بحجة (الحجة الاستبدادية الشائعة) أن «لا صوت يعلو فوق صوت الإصلاح»، أو «صوت السلام» (الأهلي وسلام الشرق الأوسط أيضاً)! وهي حجة دولة استبدادية «كلاسيكية» لم يعرفها لبنان في تاريخه الحديث بهذا الشكل العاري والفظّ من تمركز السلطة في يد أقلية!

خارج مشاركة وطنية واسعة، رسمية ومدنية، يصعب الكلام على «إصلاح» حقيقي في لبنان.

٤١ ـ تعديل الدستور: امتحان القدرة

ولكن ما مدى قدرة المؤسسات السياسية الرسمية اللبنانية على «رعاية» الورشة الإصلاحية الكبرى؟ وأين يمكن أن يصاغ قرار وطني على هذا القدر من الخطورة؟

يقود السؤال إلى الكلام على الوقائع السياسية الراهنة، التي انبثقت من اتفاق الطائف، وثيقة الوفاق الوطني (٢٤/١٠/١٩٨٩) التي عُدِّل الدستور اللبناني على أساسها، وأُقرت تعديلاته في ٢١/٩/١٩٩٠.

فعندما يوضع دستور جديد، أو يجرى تعديل دستوري كبير، فإن الصيغة الجديدة تكون في حالة اختبار وامتحان بالتجربة العملية لمدى فاعلية المواد والفقرات. ويكون تعديل الصيغة (أي إصلاحها) ضرورة وطنية ملحة.

فالتعديلات الدستورية عام ١٩٩٠، كانت من العمق إلى حد اعتبارها مؤسِّسة لجمهورية «جديدة»، أو «جمهورية ثانية»، مع افتقار هذا التوصيف إلى الدقة! إنها في الحقيقة «الجمهورية الرابعة» لا الثانية؛ إذ لا يجوز القفز فوق أول جمهورية (اسماً ومضموناً) في العالم العربي، هي «الجمهورية اللبنانية»، ذات أول مجلس نيابي منتخب شعبياً، ودستور ما زال العديد من مواده ساري المفعول للساعة، بأرقامها المتسلسلة نفسها، في الدستور الحالي، حتّى وإن قامت تلك الجمهورية تحت الانتداب! فالانتدابات والاحتلالات، لا تلغي الجمهوريات. فهذه كانت «الجمهورية الأولى» (١٩٢٦ ـ ١٩٤٣).

أما «الجمهورية الثانية»، فهي دولة الاستقلال التي ألغت من دستور «الجمهورية

الأولى» المواد والفقرات المتعلقة بالانتداب، وجعلت اللغة العربية اللغة الرسمية الوحيدة في لبنان (المادة الحادية عشرة): (١٩٤٣ ـ ١٩٧٥).

وعرف لبنان خلال سنوات الحرب الطويلة «نظام الميليشيات»، التي كان لها أراضيها وقواها المسلحة وأنظمة ضرائبها وأعلامها وإعلامها الرسمي بسائر وسائله؛ وهذا النظام الذي عايش اضمحلال «الجمهورية الثانية»، وقطع أشواطاً بعيدة في طريقه إلى وراثتها، يمكن اعتباره نظام «الجمهورية الثالثة» المشرذمة.

ودستور اتفاق الطائف (١٩٩٠) هو «الجمهورية الرابعة».

بعد أكثر من خمس سنوات على اختبار هذا الدستور، تكونت جملة أفكار حول مواطن الخلل فيه، وتضارب الصلاحيات، بخاصة بين مؤسسات الدولة الكبرى، وانعكاساتها السلبية الخطيرة على الحياة العامة برمتها، الأمر الذي يقتضي إعادة نظر ضرورية في الدستور والممارسات الدستورية، من أجل تفعيل عمل المؤسسات الرسمية وانسجام بعضها مع البعض الآخر وتكاملها، وتمتين الوحدة الوطنية. وثمة دليلان، على الأقل، دعماً لضرورة التعديل:

الأول: هو أن التعديل اليوم، يندرج ضمن ظروف استقرار أمني وسلام أهلي، بعكس التعديل السابق في الطائف، الذي أتى تحت وطأة الضغوط العسكرية التدميرية الكبرى. وخصوصاً أن لبنان اجتاز الكثير من المخاطر التي كانت تتهدده، ويتمتع حالياً بشرعية عربية ودولية شاملة.

الثاني: يكمن في حقيقة أن الدساتير لا تتأسس، فعلاً، عند أول وضعها، بل بعد اختبارها. فدستور ١٩٢٦ يقدم هنا عبرة مهمة: فبعد اختباره مدة سنة ونصف السنة، جرى تعديل أكثر من نصف مواده (ثلاث وخمسون مادة من أصل مئة مادة ومادتين؛ بعضها ما زال ساري التنفيذ حتى اليوم) وعلى يد الذين وضعوه أنفسهم واختبروه بأنفسهم. هذا يعني أن الدستور الذي طُبق عقوداً لاحقة، هو في الحقيقة دستور ١٩٢٧، أكثر مما هو دستور ١٩٢٦. هذه السابقة ممكن استلهامها اليوم، من أجل تأسيس «طائف لبناني ـ لبناني»[٦٧] يؤسس الجمهورية الخامسة (يسمِّيها البعض الجمهورية الثالثة؟) التي آن الأوان لإنشائها. هذه الخطوة لا يمكنها أن تتم إلا على قاعدة وفاق وطني حقيقي، مع الأخذ في الحسبان ذلك الواقع السلبي الذي لا مفر منه، والذي سيمنح الطوائف فرصة لتجد في فتح باب التعديل مناسبة للتباري بتدعيم مواقعها داخل تركيبة النظام.

فلنذكّر بأن الدستور ليس المنظم الأوحد لعمل مؤسسات الدولة اللبنانية، العليا منها خصوصاً. فثمة «قواعد» خلف الدستور المكتوب، لها أسماء معبِّرة (الوفاق، والميثاق) هي، عرفاً، «دستور غير مكتوب، على الرغم من أنه لا يقدِّم بهذه الصفة»[٦٨]. فهذا الدستور غير المكتوب، هو الذي خصص الطوائف الكبرى بالرئاسات الثلاث منذ ١٩٤٣ وحتى اليوم؛ وهو الذي جعل النظام الطوائفي اللبناني لا يُعثر على طائفيته في دستوره المكتوب! فإن خرق الدستور غير المكتوب (الميثاق، والوفاق) هو أشد تعريضاً للوحدة الوطنية (الوفاق الطوائفي) من خرق الدستور المكتوب: فبينما هذا الخرق يمكن أن يُعدّ مجرد تجاوز دستوري، فإن الخرق الأول يُعدّ انتهاكاً لأسس قيام الدولة والكيان!

إن هذه المبادرة المقترحة لتفعيل المشاركة في القرارات الوطنية وتوسيع قاعدتها، لن تصدر إلا عن الدولة نفسها، وتتم في إطارها. فالدولة اللبنانية التي حازت على شرعية دولية شاملة، ينبغي أن تستكملها بشرعية شعبية موسَّعة تفتقدها فعلاً. وحدها هذه الشرعية الواسعة تبني جمهورية «جديدة» بالفعل، وتتحصن بالداخل الوطني ضد كل المخاطر الخارجية المحتملة.

لقد أسس لبنان، على مدى عقود من العيش المشترك، والتجارب بحلوها ومرِّها، وقائع بات من الصعب تجاهلها. إن أسس الميثاق، والوفاق، والعيش المشترك، والمشاركة، لا يمكن فصلها عن أهلها، ولا الكلام عليها بالنيابة عنهم، أو تجاهلها الذي لن يكون سوى وجه من وجوه العبث بالديموقراطية التي طالما اعتز لبنان بأنه يتميز بها في محيطه. وإن استقلال لبنان وسيادته وحرية قرار دولته وتحالفها مع بيئتها العربية، بالإضافة إلى الشروط التي يوفرها للحريات العامة: في السياسة والثقافة والإعلام والتعليم والمعتقد والاقتصاد، هي القواعد التي تتأسس عليها الوحدة الوطنية اللبنانية. وإن ما يقلق أن هذه الوحدة الوطنية متدنية، وممكن تحديدها بالسلبية، أو باستراحة الخارجين منهوكين من الحرب الدامية. وهي مؤشرات لا يمكن الركون إليها بمواجهة ضغوط ومتغيرات دولية وإقليمية كبرى.

إن أبواب القلق مشرّعة على أكثر من مجال حيوي ومصيري: بعضها مغرق في مبالغاته، وبالتالي في مخاوفه؛ وبعضها يحصر الاحتمالات في إطار لا يخلو، هو أيضاً، من المخاطر. ويلتقي الكل على أن البنية الداخلية «المتلاشية»، هي بوابة العبور الرئيسية لكل ما يُخشى حصوله!

٤٢ ـ الوفاق وترجماته

إن التحديات التي تواجه اللبنانيين اليوم، بخاصة أولئك الذين في موقع السلطة، تكمن في قدرتهم المثلثة: على تأسيس السلام الأهلي على قواعد صلبة؛ وعلى تأمين العدالة والمساواة في الداخل، وبخاصة المساواة القائمة على نبذ كل تمييز طائفي؛ وعلى تعزيز استقلالهم وسيادتهم إزاء الخارج. وهي تحديات متلازمة؛ وكذلك الاستجابة لها.

أثناء «الحرب»، كان الشعار الوطني الجامع: «التمسك بوحدة الشعب اللبناني، ووحدة المؤسسات، وقيام سيادة الدولة على كامل التراب اللبناني: دولة عربية حرة سيدة مستقلة»... «وإقامة نظام ديموقراطي يؤسس الدولة اللبنانية على الحرية والعدالة والمساواة وتكافؤ الفرص بين المواطنين ورفض النظام الطائفي في كل المجالات وعلى كل المستويات...»[٦٩]، كما قال بيان الهيئات الثقافية اللبنانية، في أنطلياس، عام ١٩٨٨. وليس ثمة معنى يوحي بأن هذا الشعار فقد شيئاً من قوته اليوم. فهو لا يزال يحتفظ بقدرته الوطنية الجامعة للبنانيين، على اختلاف اتجاهاتهم وطوائفهم، والمانعة للمخاطر الداخلية والخارجية. وإن الشعور العام بأننا لا نزال إلى الآن بعيدين عن هذه الأهداف، هو الوجه الآخر الخفي للشعور بأننا لا نزال، نفسياً، في واقع الحرب، وبأن «الحرب لم تنته»، كما يقول ويكتب البعض بصراحة، ومع وثوقه بأن الحرب (العسكرية) انتهت فعلاً (باستثناء الجنوب)، وأن شروط اندلاعها الداخلية والخارجية (الدولية والإقليمية خصوصاً) غير موجودة! فإنه لا يزال يجد، بعد خمس سنوات، ما يسوغ له طرح المسألة بصيغة استفهامية (تشكيكية ضمناً): «هل انتهت الحرب؟»[٧٠].

لم يكن اتفاق الطائف «سبب» إنهاء الحرب في لبنان، بل كان «نتيجة» لقرار إنهائها. وهو قرار دولي (أميركي) لأسباب ودواع إقليمية شرق أوسطية، متعلقة بمشروع حرب الخليج الثانية ومشروع السلام العربي ـ الإسرائيلي، المترابطين. وإذا كان ممكناً اعتبار أن «الخلاف حول هذا الاتفاق» قد أصبح، فعلياً، جزءاً من التاريخ (الماضي والحديث) فإن تحوله إلى دستور الجمهورية اللبنانية الراهنة منذ ١٩٩٠/٩/٢١، يطرح مقاربات مختلفة تقوم على مواجهة الفارق بين خطاب «الاتفاق» المكتوب، وخطاب الدستور الذي يُفترض أن يكون ترجمة أمينة له! فالخلاف المستمر حول عدم تطبيق عدد من بنوده، دفع بالبعض إلى اعتباره خروجاً

على «وثيقة الوفاق» نفسها. وإذا كان من الممكن النظر إلى هذا الخلاف على أنه ظاهرة ديموقراطية سوية وطبيعية، فإن اعتباره تنكراً «للوفاق» نفسه، يجعله أزمة حقيقية. لقد بدا ساذجاً اعتبار أن «الوفاق» في «الطائف» يمكن أن يُغني عن مصالحة وطنية واسعة في لبنان! أو اعتباره إنجازاً نهائياً وتاريخياً، وليس وفاقاً ينبغي تجديده وتعزيزه كل يوم!

إن الاعتراف الرسمي بالحاجة إلى هذا الوفاق الوطني يترجم، في الغالب، بزيارات ولقاءات يقوم بها الرؤساء: هي مبادرات «إعلامية» لا تترجَم، هي أيضاً، بقرارات وطنية على مستوى المؤسسات الرسمية الكبرى. وتندرج في هذا المجال اللقاءات الوطنية، ومنها خصوصاً لقاءات الحوار الإسلامي ـ المسيحي، بدلالاتها الوفاقية الطائفية والوطنية!

إن إنهاء الحرب لم يؤل، تلقاء وآلياً، إلى سلام راسخ، ولا إلى وحدة وطنية متماسكة. والحقيقة أن دستور «الطائف»، لم يمارَس إلا في ظل الوجود السوري العسكري والسياسي، وفي واقع الاحتلال الإسرائيلي لقسم من الجنوب اللبناني. وثمة من اللبنانيين من يرى في عدم «إعادة تمركز القوات السورية» في المواقع التي حددها اتفاق الطائف، وضمن المهلة المحددة، تجاوزاً للاتفاق، يندرج ضمن سلسلة من البنود التي اتفق عليها ولما تتحقق بعد مضي خمس سنوات على إقرار الاتفاق، ومنها: عودة المهجرين، والدوائر الانتخابية النيابية... وعلى الأخص الفقرة (ي) من مقدمة الدستور، البالغة الوضوح والبالغة الالتباس معاً، التي تجزم بأن «لا شرعية لأي سلطة تناقض ميثاق العيش المشترك»!

٤٣ ـ ما بعد السلام الداخلي، ما قبل السلام الاقليمي!

درج المحللون على توصيف المرحلة التاريخية الراهنة بأنها «مرحلة ما قبل السلام»، أو «مرحلة عشية السلام» العربي ـ الإسرائيلي، الذي سيؤسس «النظام شرق أوسطي» جديد، لا حدود واضحة ونهائية له، ولا معالم ظاهرة له أيضاً! في هذا النظام، سيُفرَض تقديم الاقتصادي على السياسي. فالدول (الصغرى خصوصاً) لن تقاس إلا «بوظيفتها» الاقتصادية داخل «النظام»، الذي سيدخل لبنان فيه، كما يشاع، كطالب يدخل امتحاناً لم يستعد له كفاية طيلة ست عشرة سنة من الحروب التدميرية. هذا النظام المقترح (الجاهز؟) هو مشروع قائم، بحسب التصور الإسرائيلي، على تحالف جديد بين التقدم والتخلف، بين العلم والجهل: العلم

والتكنولوجيا الإسرائيلية، والجهل واليد العاملة والموارد النفطية والمائية العربية![٧١] وليس ما يدل، مع ذلك، على أن للعرب تصوراً خاصاً بهم لهذا النظام الذي سيشاركون فيه!

مع ذلك، ربما لا يكون وضع لبنان بأسوأ من أوضاع غيره في ذلك النظام، نظراً إلى قوة مؤسسات مجتمعه المدني، الاقتصادية والإعلامية والتعليمية والثقافية الخاصة التي حافظت، على الرغم من كل الصعوبات التي فرضتها عليها «الحرب»، على الكثير من تراثها الليبرالي في مزاولة اقتصاد السوق، الذي هو قاعدة التعامل الاقتصادي للنظام الإقليمي والدولي. إلا أن ذلك لن يكون له فاعليته، من دون دولة لبنانية متماسكة، مستقلة، سيدة قراراتها. فليس للنظام اللبناني، ببنيته الطوائفية القائمة على التعدد المذهبي الديني ـ نظام الديموقراطية الطوائفية والحريات الإعلامية الخاصة الواسعة ـ مناصرون ومؤيدون في الخارج، ولا داخل «النظام الشرق أوسطي» حكماً، فهو لن يكون مرغوباً فيه، ولا مستحسناً بقدر ما يُتوهم[٧٢]!

فبصرف النظر عن مواقف التفاؤل أو التشاؤم، والمخاوف أو الآمال، فإن الصراع الاقتصادي ـ السياسي المفتوح، والآتي، لا يغلق أبواب القلق من الأزمة الاقتصادية ـ المعيشية الراهنة، التي وقع لبنان تحت وطأتها منذ ١٩٨٦، الناجم عن الشعور بأن فرص عودة ازدهار الاقتصاد اللبناني إلى مرحلة الستينات، وإلى قوة الطبقة الوسطى التي كانت له عشية «الحرب» التدميرية، ليست قريبة. فالجدل الواسع حول التركيز الاقتصادي على قطاع العقارات والإعمار، والتوسع في القروض والمديونية الطويلة الأمد، وتحاشي مشاريع التوظيف في القطاعات الإنتاجية، وزيادة الضرائب والرسوم التي تتعدى طاقة ذوي الدخل المحدود، وهم الأكثرية الساحقة، يرى إليها البعض أنها «نموذج» لوظيفة لبنان الاقتصادي المستقبلية داخل «النظام الشرق أوسطي»! بينما يرى آخرون أن سياسة الإعمار، هي نتيجة «طبيعية» تعقب الحروب! مهما يكن، فإن الكثير من النظريات السياسية، ستمتحن في مجال قدرة البلد الصغير على الصراع الاقتصادي المفتوح بين «الكبار» المحيطين به! فللمرة الأولى، يشعر اللبنانيون بأن مصيرهم مرتبط ببنية أشمل وبسياق أوسع وبمشروع كبير لم يشاركوا في صوغه، يدخلون فيه بجروح ما زالت ساخنة، وبقوة ممانعة ذاتية، تحمل كل آثار الحروب التدميرية ووهنها.

وفي المقابل، ثمة شعور غالب أيضاً، لا يخلو هو بدوره من القلق، أنّه «في

منطقة يخيّم عليها شبح التيوقراطية والتعصب الاضطهادي، يجدر بنا أن نحيا تجربة التعايش الطائفي حتى النهاية، أي حتى تكوين دولة وطنية حديثة فعلاً، ومحققة تماماً لماهية الديموقراطية»[٧٣].

بهذه المفارقة، يبدو لكثيرين أن النظام القائم على «الوفاق الوطني» بين الطوائف ـ والحروب الطوائفية التي تلازمه بشكل متقطع ـ هو واحد من المتاريس المتينة الراهنة في وجه التيوقراطية، التي بدأت تسجل انتصاراتها في خانات الدول «التقدمية» التي لم تر، إلى الآن، الارتباط ما بين إلغائها الديموقراطية وكبتها الحريات من جهة، وترعرع هذه اللعبة السياسية الدموية خارج المؤسسات الرسمية، في المقابل!

٤٤ ـ إمكانات، إرادات، احتمالات

لا يقدم النظام اللبناني الطوائفي، في سقفه الأعلى، سوى حريات منقوصة، وديموقراطية منحازة طائفياً. وهي إنجازات «كبيرة»، قياساً على ما تقدمه الدول الاستبدادية لشعوبها؛ و«قليلة»، قياساً على ما تقدمه الأنظمة الديموقراطية المدنية. بين هذين الأكثر والأقل، يعيش لبنان «لا استقراره» المؤقت ـ الدائم، المفتوح على جدلية التعايش والتنابذ والمداخلات الخارجية. هذا «اللااستقرار» الذي يمكن أن يفسر سيكولوجيا الاحتماء الغريزي بالطوائف، لا يمكنه أن يبرِّر سياسياً كبديل دائم من دولة دائمة الضعف! لقد أظهرت الحرب التدميرية التفتيتية الطويلة أهمية الدولة، كمؤسسة مركزية فاعلة. ولكن هذه الأهمية لا تضعها في مواجهة إلغائية مع مؤسسات المجتمع المدني، ولا بالضرورة مع مؤسسات الطوائف نفسها. إن إصلاح مؤسسات الدولة وتفعيلها، لا يقومان إلا في إطار منافسة متكافئة ومتوازية مع المؤسسات المدنية والأهلية. ولكن الدولة، كمؤسسات، هي قابلة أيضاً للاستباحة والمصادرة والتزوير في مهماتها الرسمية، وعلى كل مستويات مؤسساتها. وهي عصية على الإصلاح بسبب توزيع سلطاتها العليا على طوائفها الكبرى، حيث يبدو أي تعديل لفك الاشتباكات في الصلاحيات، «سطواً» على حقوق الطائفة و«ممتلكاتها» داخل الدولة لمصلحة طائفة أخرى! ولئن أظهر التاريخ المعاصر استحالة هذا التعديل «على البارد»، فإن إمكانيات التغيير الديموقراطي ليست معدومة، فالضغط لن يكون فاعلاً ومزحزِحاً، إلا إذا جاء من خارج الحلبة المفرغة للتنازع الطائفي، أي من المجتمع المدني الذي يتنامى ويترعرع بمؤسساته في «هوامش»

الحرية والديموقراطية الخصوصية، التي «تتسرب» عضوياً من البنية الاجتماعية ـ السياسية الطوائفية التعددية.

ولكن السلطة في لبنان اليوم هي بمنأى عن ضغوط المجتمع المدني؛ إذ إنها تستمد قوتها، وشرعيتها الواسعة، من خارج المجتمع المدني، أي من توافق دولي ـ إقليمي تحتضنه مشاريع مشتركة: مشروع سلام الشرق الأوسط ونظامه المقترح. هذا «التحصُّن» ضد ضغوط «التحت» و«الاستقواء» بالوفاق الدولي ـ الإقليمي، يعطلان دور الديموقراطية في لبنان، لأنه ينسف الجسور بين الضاغط والمضغوط عليه، بين «التحت» و«الفوق» ويحوّل الديموقراطية (التي أسست لها في لبنان الحديث تراثاً يصعب التنكر له) إلى مظاهر اعتراضية شكلية، لها، مع ذلك، سقف وحدود؛ وإلى ثرثرة إعلامية «مزعجة»، ولكنها ليست تغييرية! وعندما تلاحَق، وتقيَّد، بمختلف «البدع» القانونية والإجراءات الرسمية التحذيرية والتنبيهية وعواقبها، فإنها تلاحَق لإزعاجها، ولتخوف متوهَّم من قدراتها المفترضة والكامنة!

لم يكن الإصلاح، مرة، يتيم المريدين والدعاة، السياسيين والمدنيين والتقنيين. ولكن معوقاته، اليوم، ناجمة عن ظروف مرحلته، هذه الحقبة التاريخية التي ما زالت توصف ـ وسيبقى الأمر هكذا إلى زمن طويل ـ بأنها «حقبة ما بعد الحرب». و«ما بعد الحرب» يذكِّر دائماً بأنه، بعكس الحرب وفواجعها، «إصلاح» أولي لما أفسدته الحرب، ويستمد حصانة كبرى لمواقفه وأعماله كلها من هذه المفارقة، فيغدو للإعمار أسبقية (بالمعنى الحرفي للعبارة) وأفضلية على «الإصلاح» القابل أكثر ـ وقد برهن ذلك على مدى عقود طويلة ـ للانتظار والتأجيل!

في هذه الحقبة، تبدو الدولة القوية (ومن دون أن تكون مستبدة صغيرة!) ضرورة فائقة، لا غنى عنها إزاء المخاطر الخارجية والداخلية. ففي الداخل، تتهدد الدولة «رواسب» الحرب: أي بناء السلم الأهلي على أسس صلبة من المساواة بين الطوائف والمناطق والأفراد، وإعادة المهجرين، وفرض أمن موحد على كل المناطق والجماعات. كما تتهددها أيضاً نتائج الحرب، وعلى رأسها الأزمة المعيشية الاقتصادية، العابرة الطوائف والمناطق، والتي لم يُعرف لخطرها مثيل منذ عقود (باستثناء خريف ١٩٨٧ غداة الانهيار الاقتصادي الكبير في لبنان. ولكن تلك الفترة الرهيبة عبرت سريعاً، وجرى استيعابها بوافر الأرصدة والمدخرات الشخصية، التي كانت حينذاك ـ بخلاف اليوم ـ لا تزال بكمال قدرتها!). وكلتا الرواسب والنتائج تشكّلان أزمتين مترابطتين في مسارهما إلى درجة أنه يكفي تفجُّر

الخلل في إحداهما ليصل إلى الأخرى ويستدرجها.

لقد «هزمت» الحرب الطبقة الوسطى اللبنانية، التي هي، في العادة، من أهم عوامل التوازن الداخلي وأقواها. والمستغرَب أن الحرب في لبنان اندلعت عندما كان لبنان، وطبقته الوسطى الواسعة، في أوج ازدهارهما الاقتصادي المعيشي، الذي كان الأعلى، بالنسبة إلى دخل الفرد، بين سائر دول العالم الثالث، باستثناء عدد قليل من دول النفط العربية الصغيرة. أما سلام اليوم الأهلي، فهو قائم في ظروف اقتصادية معيشية أكثر قابلية لتفجير حرب طبقية لبنانية خالصة! هذه المفارقة تدعو إلى إعادة النظر في مقولة «الحرب الأهلية» في لبنان، التي كانت بأسبابها الكبرى «حرباً متعددة الجنسيات» إذ كشفت الأحداث اللاحقة لها في المنطقة، أنها كانت حرباً شرق أوسطية متراتبة «الفعَلة» كقشرات البصلة.

في مواجهة هذا التحدي الداخلي، يمكن أن يكون المجتمع المدني صمام أمان أساسياً إذا تسنى حصر الأزمات في قنواتها القانونية والديموقراطية، أي إذا وفرت له الدولة كل شروط التحرك الديموقراطي الحر.

وإزاء الخارج، لا بد من أن تثبت السلطة اللبنانية سيادتها واستقلال قرارها الوطني وقدرتها على الحفاظ على كيانها ونظامها وإنجازاتها الإيجابية في مجالات الحريات والديموقراطية والعيش المشترك، في هذا المنعطف التاريخي الذي يتم فيه تغيير السياق الذي يقع ضمنه لبنان، ودول المنطقة، والذي ترسم له فيه (رسمت؟) خرائط جديدة سياسية واقتصادية.

في هذا السياق، لن يكون لبنان إلا وثيق التحالف مع بيئته العربية، ومع سوريا تحديداً. إلا أن هذا التحالف ينبغي أن يكون قائماً على علاقات دولية متوازنة القوى. وهذا يعني أن التهديدات الداخلية والخارجية جميعاً تشكل كلاً واحداً، ولا شيء يدرأ خطرها سوى وحدة وطنية لبنانية حقيقية، صلبة وواسعة. وهذا ينطبق على العلاقات الأخوية الرسمية بين لبنان وسوريا، حيث إن السلطات اللبنانية المتعاقبة، لم تتمكن من أن تزيل مخاوف قسم من اللبنانيين على استقلالهم وحرية قرارهم السياسي، من العلاقات والاتفاقات بين البلدين الشقيقين ـ التي هي ضرورية وأساسية من الناحية المبدئية الوطنية والعربية ـ ولكنها تعاني فقدان شرط التوازن، وفقدان حد أدنى من المساواة، لا يستطيع لبنان أن يحققهما في ظل أوضاعه السياسية والاقتصادية الضعيفة الراهنة، ولما تندمل جروحه بعد، في

أعقاب حروب الست عشرة سنة التدميرية! وحدها سلطة وحدة وطنية موسَّعة، قادرة على تحصين هذه «الاتفاقات»، على المدى الطويل، وتجاوز الصفة الرسمية الضيقة لها[٧٤].

ويبدو أن التحصن الكبير للدولة ضد تعديل دستوري ضروري، على الرغم مما يبدو أنه «فوضى دستورية»[٧٥] في الممارسة الحالية لاتفاق الطائف[٧٦]، أي الدستور الحالي المنبثق منه، ناجم عن واقع أن هذه «الفوضى» المفترضة، «هي أكثر من إجراء دستوري شكلي، لأنها تمس في الصميم صلاحيات الرئاسات الثلاث، التي هي رئاسات خاصة بطوائف كبرى. وهذه الصلاحيات هي جوهر اتفاق الطائف. هذه الإشكالية، ليست دستورية، إلا من حيث الشكل، أما عمقها، فهو طائفي، ولا يمكن المس بها من الرؤساء أنفسهم، من دون موافقة طوائفهم من جهة، ومن دون وفاق وطني عام من جهة أخرى. ويمكن أيضاً إضافة موافقة أطراف أخرى إقليمية ودولية. وهذا واحد من أهم مآزق النظام السياسي الطوائفي في لبنان. وهو مأزق لا يمكن تجاوزه من دون التعالي عن الدائرة الضيقة لمفهوم الطائفة ودورها. وهذا ما يجعل الحاجة إلى «طائف لبناني ـ لبناني»، على كل الصعوبات التي سيواجهها، حاجة ملحة، لا غنى عنها»[٧٧]، حاجة دائمة ومستمرة لا نهاية لها.

إن هذه المرحلة التاريخية، ليست للبنان «قاعة انتظار» فارغة. ففيها يتم تأسيس أمور كثيرة لمصادرة بعض المستقبل. ومقولة «هيمنة الدولة» الكلية، لا تنطبق على بنية الدولة اللبنانية. فالإصلاح الرسمي، على أهميته القصوى وصعوبته، لن يكون ـ إذا تم ـ البوابة الوحيدة للعبور السليم إلى المستقبل.

إن البحث لن يكون عن مشروع «مثالي» نعرف سلفاً أنه، ككل الاتفاقات، سيكون عرضة «لمساومة» جماعية، تشذ به وتطوعه للبنية العامة. بل عن أرضية صالحة لانطلاقة مباشرة لرحلة الإصلاح الطويلة والدائمة، والمحفوفة بكل المخاطر والخيبات والإنجازات الجزئية، وهي مخاطر تهدد أيضاً الكيان/ النظام اللبناني، الذي تبغي إصلاحه! وإذا كانت غاية الإصلاح البعيدة تأسيس دولة مدنية لا تميز بين مواطنيها على أساس الطائفة أو العنصر أو غيرهما، منفصلة عن «حاكمية» الطوائف وضغوطاتها (والتي لا يمكن أن تُفهم إلا كدولة «علمانية»، مع تحاشي هذه التسمية التي زجها الأيديولوجيون كمقولة خلافية وملتبسة، في سوق السياسة والطائفية أيضاً!)، فهذا يعني أن الإصلاح هو صراع مفتوح بين قوى ديموقراطية،

بين مؤسسات رسمية ومدنية وأهلية (مؤسسات الطوائف) متكافئة الفرص، متنافسة/ متآلفة في جدلية أوسع، غير اختزالية ولا ابتسارية، تجسّد تلك «الديموقراطية» الخصوصية جداً التي ميزت دائماً لبنان، وتماهت بصورته أمام نفسه، وأمام العالم، وبخاصة عالمه العربي.

في هذا الصراع، تجد الأفكار المستشرفة المستقبل، والثقافة المتجددة والمنفتحة، والثقافة المنطوية على نفسها، هي أيضاً، فرصتها الفضلى للتعبير عن نفسها والسجال مع غيرها، والخضوع لمبدأ «الخيار الطبيعي» في التكيُّف والتبدُّل... والاندثار.

في مرحلة العبور هذه، وهي مرحلة طوائفية على مستوى النظام، تبدأ الخطى الأولى نحو «دولة المؤسسات»، ونحو تأسيس «الروح المؤسسية» في تقاليدنا وتراثنا. ومن دون إلغاء للمؤسسات الأخرى، ومنها مؤسسات الطوائف ذاتها. وليس في هذه المعركة محطة نهائية، بل صراع مفتوح لا تُعرف نتائجه سلفاً؛ وإن كان لن يتم به الوصول إلى «جمهورية فاضلة» في الشهر القادم، فإنه على الأقل، بمجرد الشروع فيه والانخراط في مسيرته، يبدأ الحد من السلبيات، وتسجيل مكاسب جزئية، إنما تأسيسية ضرورية لتقدم لاحق، في مواجهة محاولات الاستيعاب الداخلية والخارجية.

أنطوان سيف

هوامش الفصل السادس

(١) علي أومليل. الإصلاحية العربية والدولة الوطنية. دار التنوير (بيروت) ١٩٨٥، ص ٤.

(٢) بطرس لبكي. موازين القوى بين الطوائف وتكون الصراعات الداخلية في لبنان. مجلة «الواقع»، العدد ٥ ـ ٦ تشرين الأول ١٩٨٣، ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٣) إيليا حريق: من يحكم لبنان؟ دار النهار للنشر (بيروت) ١٩٧٢، ص ٦٣.

(٤) ناصيف نصار. لبنان بين الانفجار والانصهار. مجلة «الوقائع»، العدد ٥ ـ ٦، ص ٣٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٦) بشارة منسى. العبور إلى الدولة: من المعاناة إلى المواطنية. منشورات المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي الدائم؛ بيروت، ١٩٩٢، ص ١٨٢.

(٧) بيير روندو. الطوائف في الدولة اللبنانية. مؤسسة دار الكتاب الحديث، (بيروت) ١٩٨٤، ص ٨٩ ـ ٩٠.

(٨) فؤاد مشعلاني. مرافعات مختارة. بيروت، ١٩٩٣، ص ٢٥.

(٩) لحد خاطر. عهد المتصرفين في لبنان (١٨٦١ ـ ١٩١٨). منشورات الجامعة اللبنانية (بيروت) ١٩٦٧، ص ١٣.

(١٠) ALAN PALMER. The Decline and the fall of the Ottoman Empire. John Murray: London 1992.
تعريب وتلخيص سوزانا طربوش. جريدة «الحياة»، لندن، ١٩٩٤/٣/٢٤.

(١١) شفيق جحا ووديع شباط. دستور لبنان: قصته. نصه. تعديلاته. بيت الحكمة (بيروت) ١٩٦٨، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(١٢) طرح «مجلس الشيوخ» في الأصل «الخلق» رئاسة مجلس لطوائف لا رئاسة لها. وعاد وطرح في «الاتفاق الثلاثي» عام ١٩٨٦، على أن تكون رئاسته للطائفة الدرزية (وليد جنبلاط). وهو مطروح لها أيضاً في اتفاق الطائف (من غير إعلان مكتوب، كما العادة)!

(١٣) كمال جنبلاط: النهار، ١٩٦٩/٥/١١.

(١٤) ليس واضحاً إن كان ممثلو «العائلات الروحية» (الخبراء في «القضايا المصيرية») سيكونون من رجال الدين، أم رؤساء الطوائف أنفسهم، أو ممثلين عنهم؟ أم خليطاً من رجال دين ومدنيين؟!

(١٥) محمد المجذوب. بناء الجمهورية الثانية ومشكلات السلام في لبنان. منشورات النادي الثقافي العربي (بيروت) ١٩٩٢، مقال بعنوان: المؤسسات في اتفاق الطائف، ص ١٠٦.

(١٦) ألبير منصور. الانقلاب على الطائف. دار الجديد (بيروت) ١٩٩٣، ص ٥٦. حيث يقول المؤلف، وهو نائب سابق من الذين شاركوا في اتفاق الطائف: إن «القضايا المصيرية» التي ستتولاها «جميع العائلات الروحية» في «مجلس الشيوخ» المقترح هي: «قضايا حماية التخوم والحدود: حدود الوطن حدود النظام، حدود الحرية» (كذا)! وأضاف: «لقد رأى المؤتمرون (في الطائف) أن التعدد الطائفي (المجرد من الهيمنة) ضمان لحدود الأساسيات من وطن ونظام وكيان وحرية»!

(١٧) محمد المجذوب. المصدر السابق. ص. ن.

(١٨) كمال جنبلاط. المصدر السابق. ص. ن.

(١٩) عصام خليفة. مواقف بعض النخب الإسلامية (١٩١٨ ـ ١٩٤٣): من رفض الدولة اللبنانية إلى التعايش الميثاقي. مجلة «الوقائع»، العدد ٥ ـ ٦، ص ٢٦١.

(٢٠) باسم الجسر. الصراعات اللبنانية والوفاق (١٩٢٠ ـ ١٩٧٥). دار النهار للنشر (بيروت) ١٩٨١،

ص ٢٣٣.

(٢١) دافيد فرومكين. سلام ما بعده سلام: ولادة الشرق الأوسط (١٩١٤ - ١٩٢٢). ترجمة أسعد كامل الياس. دار رياض الريس (لندن - قبرص) ١٩٩٢، ص ١٤.
DAVID FROMKIN. A Peace to end all Peace: Creating the Modern Middle East (1914 - 1922). (Copyright by David Fromkin) 1989:.

(٢٢) ألبرت حوراني: ندوة شيكاغو «بايندر».
(Politics in Lebanon, New York, 1966. p. 27).
ذكرها باسم الجسر. ميثاق ١٩٤٣: لماذا كان؟ وهل سقط؟ دار النهار للنشر (بيروت) ١٩٧٨، ص ٦٨.

(٢٣) باسم الجسر: المصدر السابق، ص ٤٦٨، ٤٧٢، ٤٧٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٦٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٧٤.

(٢٦) باسم الجسر: الصراعات...، ص ٢١٤.

(٢٧) عصام خليفة: المصدر السابق، ص ٢٦٠.

(٢٨) باسم الجسر: الصراعات...، نقلاً عن نجلاء عطية. «موقف اللبنانيين السنّة من الدولة اللبنانية»، أطروحة، لندن، ص ١٣٠.

(٢٩) راجع وضاح شرارة. حروب الاستتباع: لبنان الحرب الأهلية الدائمة. دار الطليعة (بيروت)، ١٩٧٩.

(٣٠) راجع مقال حازم صاغية، بعنوان: «ما من أقليات عندنا». جريدة «الحياة»، لندن، ٢٦/٤/١٩٩٤.

(٣١) يذكر النائب والوزير السابق بطرس حرب، أحد المشاركين في اتفاق الطائف، في إحدى مقابلاته، أن الحرب اللبنانية، التي دامت سنوات عديدة، انتهت «بكبسة زر»! أي فجأة، ومن دون مصالحة داخلية!

(٣٢) يذكر ألبرت حوراني سببين أساسيين لاندماج المسلمين في الكيان السياسي اللبناني: الأول تأثير مدينة بيروت النامي... والثاني، القبول ببعض التنازلات من جانب المسلمين لمصلحة المسيحيين، من أجل التخلص من الانتداب الفرنسي. (ذكرها باسم الجسر. ميثاق...، ص ٦٨).

(٣٣) مجلة «الحوادث»، بيروت، ١٢/٥/١٩٧٥.

(٣٤) ألبير منصور. المصدر السابق، ص ٣٥

(٣٥) جورج بكاسيني. أسرار الطائف، من عهد أمين الجميل حتى سقوط الجنرال. مكتبة بيسان (بيروت) ١٩٩٣، ص ١٩٥ - ٢٦٢. وهذه الوثائق هي:
- «مبادىء للميثاق الوطني»، أعدها عدد من القيادات الإسلامية اللبنانية؛ سلمت إلى وزير الخارجية إيلي سالم بواسطة السوريين في ٦/٢/١٩٨٧.
- «مشروع ميثاق وطني»، ورقة للرئيس أمين الجميل (١٩٨٧).
- «مبادىء لحل الأزمة اللبنانية». ورقة للرئيس أمين الجميل (١٣/٦/١٩٨٧).
- «مشروع وفاق وطني»؛ وضعه الأب يواكيم مبارك (٨/١٢/١٩٨٨).
- «المشاركة في الحكم». اقتراح للرئيس أمين الجميل (شباط ١٩٨٨).
- «مشروع وثيقة الوفاق الوطني»، وضعه الرئيس حسين الحسيني؛ وزعه في الطائف و«كان يعود ويسترد هذه النسخ في نهاية الاجتماع خوفاً من تسريبها إلى وسائل الإعلام».
- مشروع «وثيقة الوفاق الوطني» كما أقرها لقاء بيت الدين...

(٣٦) وجيه كوثراني. الاتجاهات الاجتماعية السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي (١٨٦٠ - ١٩٢٠).

معهد الإنماء العربي (بيروت)، ط ٣، ١٩٨٢، ص ٧٧.

(٣٧) داود الصايغ. خمسون لبنان المستقل: قدر في حال إنجاز. (تأليف مشترك)، منشورات «المؤتمر الدائم للحوار اللبناني»، بيروت، ص ٣٠.

(٣٨) القول بأن النظام (الدستور) اللبناني قبل ١٩٩٠ يجعل رئيس الجمهورية في لبنان «ملكاً» غير متوّج، لأن لبنان استوحى أحكام دستوره من أنظمة ملكية دستورية، منها الدستور البلجيكي لسنة ١٨٣١ والدستور المصري لسنة ١٩٢٣، هو قول يغفل عن الواقع الشرقي عموماً، والعربي خصوصاً، الذي يعطي الرئيس (الحاكم) صلاحيات واسعة (أوتوقراطية)، خصوصاً ان دوله ناشئة لم تترسخ مؤسساتها بعد، وممارسة فصل السلطات فيها ليس لها تراث عريق، تكون الرئاسة فيها هي الرمز «الفعلي» لوحدة الدولة «المشتتة» طوائفياً!.
راجع خالد قباني. العبور إلى الدولة. مصدر سابق، ص ١٠٠.

(٣٩) محمد المجذوب: م. س،؛ ص ١٠٤.

(٤٠) أنطوان خير: مداخلة في مؤتمر: «دولة العيش المشترك»، فالوغا (لبنان) ٢١/٨/١٩٩٤. ويذكر أن «المجلس» يراقب دستورية القوانين إذا روجع في ذلك!

(٤١) راجع خالد قباني. اللامركزية ومسألة تطبيقها في لبنان. منشورات عويدات (بيروت) ١٩٨١؛ وروجيه ديب: النهار، بيروت، ٣٠/٦/١٩٩٢ و١/٧/١٩٩٢؛ وأنطوان مسرة في كتابه «نظرية عامة للنظام السياسي اللبناني» (بالفرنسية)، ص ٩٣ - ١١٢.

(٤٢) وحيد عبد المجيد. الديمقراطية السياسية لا تتطور في أنظمة غير رأسمالية. جريدة «الحياة»، لندن، ٦/١٢/١٩٩٢.

(٤٣) حسن عواضة. لبنان: أية ديمقراطية؟ (تأليف مشترك)، منشورات النادي الثقافي العربي - ندوة العمل الوطني، بيروت، ١٩٨٨، ص ١٢٦ - ١٢٩. والتسمية هي ترجمة حرفية للمجلس الفرنسي (Conseil Economique et Social).

(٤٤) المصدر السابق، ص ١٣٣.

(٤٥) يقول أديب نعمة، عضو المكتب السياسي للحزب الشيوعي اللبناني: «إن الصيغة التي يدعو إليها السيد سمير فرنجية والمؤتمر الدائم للحوار اللبناني هي أشبه بصيغة دولة دينية متعددة الطوائف يضع غاياتها... مجلس حكماء من رؤساء الطوائف، يمارس رقابته على دولة تهتم للأمور التنفيذية...» (النهار، بيروت، ٢/٧/١٩٩٤).
ويرد عليه محمد حسين شمس الدين، عضو «المؤتمر»، موضحاً: أن ما ورد عند سمير فرنجية «لا يعدو كونه إشارة إلى صيغة مجلس الشيوخ الواردة في اتفاق الطائف» (النهار، ٤/٨/١٩٩٤).

(٤٦) أحمد بيضون. الصراع على تاريخ لبنان... منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٨٩، ص ٢٥٣ وما بعدها.

(٤٧) ناصيف نصار. مطارحات للعقل الملتزم: في بعض المشكلات السياسية والدين والأيديولوجية. دار الطليعة (بيروت) ١٩٨٦، ص ٨.
- وضاح شرارة. حروب الاستتباع...، ص ١٢.
- أنطوان مسرة. وبطرس لبكي. وخليل أبو رجيلي يدينون «الحرب» في لبنان ليس من منظور سياسي أو أخلاقي أو إنساني، بل من منظور عقلاني يعتمد على إبراز الكلفة الباهظة للحرب!

(٤٨) ANTOINE NASRI MESSARRA: Théorie générale du systéme politique libanais. Cariscript - Paris. 1994.

(٤٩) حسن القواس. «السلطة والقضاء في النظام اللبناني». دراسة في كتاب «العبور إلى الدولة...» مصدر سابق، ص ١٣٣ - ١٣٤. يقول مستنكراً: «كانت الطائفية تزداد ترسخاً وتعمقاً في النصوص والنفوس...».

(٥٠) جورج بالانديي. الأنتروبولوجيا السياسية. ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي (بيروت) ١٩٨٦، ص٥.

(٥١) عصام نعمان. كيف نلغي الطائفية السياسية في لبنان. جريدة «النهار»، بيروت، ١٧/١٠/١٩٩٢.

(٥٢) ذكرها المطران جورج خضر في مقال بعنوان: «إلغاء الطائفية السياسية»، «النهار»، ٢٦/١٠/١٩٩٢.

(٥٣) تذكيراً بأن الديموقراطية تتكيف بحسب البنية المجتمعية ـ السياسية وتاريخيتها، راجع كتاب الرئيس الفرنسي الأسبق فاليري جيسكار ديستان بعنوان: «الديمقراطية الفرنسية».
VALERY - GISCARD D'ESTAING. Démocratie française. Fayard, Paris, 1976.

(٥٤) عصام سليمان. تناقضات البنية الاجتماعية السياسية. «النهار»، ٦/٨/١٩٩٢.

(٥٥) المصدر السابق.

(٥٦) إيليا حريق. التحول السياسي في تاريخ لبنان الحديث. الأهلية للنشر، (بيروت) ١٩٨٢، ص ٢٧.

(٥٧) تقول المادة الرابعة والعشرون من الدستور: «... وإلى أن يضع مجلس النواب قانون انتخاب خارج القيد الطائفي...».

(٥٨) إيليا حريق. من يحكم لبنان. ص ٦٦.

(٥٩) كما يزعم أتيين دو فوما في دراسته بعنوان: «التوزيع الطائفي في لبنان وتوازن الدولة اللبنانية»، إذ يعتبر الطوائف «أمماً» (DES NATIONS)، منطلقاً من دورها ومؤسساتها، وبخاصة من تسمياتها اللغوية (القديمة) حيث إن كلمة طائفة (وطوائف) التي تتصف بها هي في الحقيقة تسمية حديثة جداً:
«Les communautés libanaises sont de véritables nations... Pendant longtemps elles ont été désignées par celui de nation qui covenait beaucoup à leur nature réelle».
- Etienne de Vaumas. La répartition confessionnelle au Liban et l'équilibre de l'Etat libanais. Extrait de la Revue de Géorgraphie Alpine. Grenoble (France), 1955. p. 554.
وتجدر الإشارة إلى أن المعلم بطرس البستاني في معجمه «محيط المحيط» الصادر في بيروت عام ١٨٧٠، وهو أحد أهم معاجم اللغة العربية الحديثة، بعدما يعطي المعاني المعروفة للفظة «طائفة» بحسب المعاجم التقليدية الكبرى، يضيف: «وربما أريد بالطائفة جماعة من الناس يجمعهم رأي أو مذهب واحد يمتازون به».

(٦٠) يقول مايكل هدسون: «بدون الميثاق (الوطني) كان من العسير على الدولة (اللبنانية) أن تحيا. فالميثاق كان مسكّناً لعوارض الطائفية لا علاجاً لها. ولقد ساعد على توظيف الوجهاء والزعماء السياسيين المسلمين في خدمة النظام وعلى إقصاء المتطرفين... فإن ثمة منطقة «وفاق سلبي» أقيمت بين الطوائف بواسطة الميثاق. وهذا ما أتاح للبنان أن يسير في طريق التحديث. إن الميثاق والدستور كانا ضروريين لاستقرارية لبنان ونجاحه النسبي».
- MICHAEL HUDSON. The Precarious Republic. Random House, New York, 1968.
ذكرها باسم الجسر ميثاق...، ص ٣٥٢.

(٦١) ناصيف نصار. مجلة «الواقع»؛م.س؛ ص ٣٥.

(٦٢) راجع باسم الجسر. الصراعات اللبنانية...؛ ص ٢١٧ ـ ٢١٩.

(٦٣) راجع سامي داغر. العبور إلى الدولة...، ص ١٥٧ ـ ١٦٥.
- SAMI S. DAGHER L'armée libanaise: Expérience et recherche d'un modèle.

(٦٤) يقول الشيخ العلاّمة عبد الله العلايلي، بعد خمس سنوات من إقرار وثيقة الوفاق الوطني (الطائف) و«الإصلاحات» الدستورية انطلاقاً منها: «لا أمل في إنشاء دولة في لبنان!» (النهار، ١٨/٩/١٩٩٤).

(٦٥) لم تنقطع الدراسات والآراء ومواقف الأفراد والمؤسسات (الأحزاب والجبهات السياسية) حول مشروع قانون انتخابي للبنان. وثمة ميل واسع لاعتماد الدائرة الانتخابية الواحدة على أساس نسبي ويقف العرف الطائفي عائقاً أساسياً (واستغلاله السياسي خصوصاً) في وجه «إصلاح» قانون الانتخاب. وتجدر الاشارة إلى أن الانتخابات النيابية الأخيرة في لبنان (صيف ١٩٩٢) كانت خرقاً لوثيقة الطائف لجهة تعيين الدوائر الانتخابية على أساس المحافظة، ولجهة عدد أعضاء المجلس النيابي.

(٦٦) عصام سليمان. النهار، بيروت، ٦/١/١٩٩٢.

(٦٧) «لبنان بعد اتفاق الطائف»، (حلقة دراسية) تنظيم مركز دراسات الوحدة العربية، دار الندوة، بيروت، ١٩٩٢. راجع مداخلة أنطوان سيف، ص ١٢٠ ـ ١٢٤ في مجلة «المستقبل العربي» العدد ١٦٥، ١١/١٩٩٢.

(٦٨) غسان تويني. مجلة «أبعاد»، ص ٦٩.

(٦٩) «البيان الثقافي الوطني» الذي أصدرته الهيئات الثقافية اللبنانية بتاريخ ٨ أيار ١٩٨٨ أثناء الحرب، في ختام مؤتمر «لبنان: الثقافة والتغيير»، الذي انعقد في مقر الحركة الثقافية ـ أنطلياس (دير مار الياس) وبدعوة منها باسم الهيئات المشاركة. راجع أعمال المؤتمر الكاملة، منشورات الحركة الثقافية ـ أنطلياس، لبنان، ١٩٨٩.

(٧٠) ملحق «النهار»، بيروت، العدد ١٢٠، تاريخ ٢٥/٦/١٩٩٤.

(٧١) هذا ما يقوله شمعون بيريز، إنما بأسلوب ملطف، في كتابه: «الشرق الأوسط الجديد»، ترجمة محمد حلمي عبد الحافظ، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤؛ ويضم هذا المشروع الدول العربية وإسرائيل وتركيا، وربما لاحقاً إيران والحبشة(!) لاستغلال ثروات المنطقة «بالمشاركة»!

(٧٢) بتفاؤل كبير بمستقبل لبنان، يعدِّد بول سالم أربعة مبررات لوجود لبنان المستقبل واستمراره وبقائه:
سياسياً: نظامه التعددي الديموقراطي. ثقافياً: مؤسساته الإعلامية والتعليمية ومنابره الحرة جميعاً.
دينياً: تجسيده التعاون الإسلامي ـ المسيحي المشترك (أي كمركز تفاعل بين الشرق والغرب).
اقتصادياً: اقتصاده الحر!
إلا أنَّ لا شيء يوحي بأن «نظام الشرق الأوسط» الآتي، الذي سيتم إدخال لبنان فيه، سيكون «محكمة عدل دولية» عادلة إزاء الدول الصغيرة! في هذا النظام ـ المشروع سيُفرض على لبنان منطق المماثلة، لا التميز! ولكن هذه المبررات تصبح حقوقاً عندما تُدعم بوحدة وطنية لبنانية موسعة ومتينة، وبالتكامل مع دولة لبنانية مستقلة تملك حرية قرارها.
وغلاة المتفائلين يرون أننا لا نزال بعيدين عن هذه «القوة» الوطنية الذاتية المهيبة!
راجع بول سالم. أفكار حول القومية اللبنانية. مجلة «أبعاد»، ص ٦٠ ـ ٦١.

(٧٣) ناصيف نصار. مجلة «الواقع»؛م.س.؛ ص ٣٦.

(٧٤) راجع تعقيب عصام خليفه (ص ١٨٥ ـ ١٩٢) على ورقة معن بشور بعنوان: «مستقبل العلاقات اللبنانية ـ السورية»، في كتاب: لبنان وآفاق المستقبل. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية؛ كانون الثاني/ يناير ١٩٩١.
ويتضمن هذا الكتاب أعمال المؤتمر الذي عُقد في أوتيل بريستول ـ بيروت، ويحمل العنوان نفسه.

(٧٥) هذا رأي منح الصلح في حلقة دراسية بعنوان: «لبنان بعد اتفاق الطائف». راجع مجلة «المستقبل العربي». العدد ١٦٥، وتعقيبنا عليه، ص ١٢٣ خصوصاً.

(٧٦) م.س.؛ ص.ن.

(٧٧) م.س.؛ ص ١٢١ ـ ١٢٤ .

الفصل السابع

منطلقات وتوجهات الحوار الإسلامي ـ المسيحي في لبنان

محمد السماك

أمين عام اللجنة الوطنية
الاسلامية ـ المسيحية للحوار

تميّز النصف الأول من العقد الأخير من القرن العشرين (١٩٩٠ ـ ١٩٩٥) بتصاعد الخلافات والصراعات الدينية والإثنية حدة وعنفاً في أنحاء متعددة من العالم. فقد تزامن سقوط النظام العالمي السابق، وانتهاء الحرب الباردة مع انبعاث سياسات يمينية متطرفة في أوروبا الغربية وفي الولايات المتحدة. أما في آسيا وأفريقيا، فقد تفجّرت من جديد الصراعات التي بدت لبعض الوقت براكين خامدة.

في المؤتمر الدولي حول: «علم تشريح الإرهاب» الذي عقد في أوسلو ـ النرويج في سبتمبر/ أيلول ١٩٩٠، حذر الكاتب الروسي المعروف أنتولي ريباكوف من أن التعددية الجديدة التي انتشرت في العالم، لم تؤد إلى تراجع الأحقاد، بل إنها كشفت عن تزايد أعدادها وكثافتها. وفي عالم «الأنترنت» المرتبط بشبكة العقول الحاسبة، حيث تتم عمليات التبادل التجاري على مدى ٢٤ ساعة، وحيث يتم تدفق المعلومات والأخبار من دون عوائق ومن دون توقف، فإن «الوطنية المحلية» تبدو وكأنها تمزق هذه «القرية العالمية» التي نعيش فيها، من يوغسلافيا السابقة في البلقان، إلى جمهورية الشيشان في القوقاز، ومن كشمير وأفغانستان، إلى الصومال وزائير وبوروندي ورواندا وغيرها، تتهاوى الدول المتعددة الأديان والقوميات وحتى القبليات، الواحدة تلو الأخرى. وكذلك الامر في أنحاء من أوروبا الغربية (أيرلندة ـ أسبانيا ـ بلجيكا) وفي أوروبا الشرقية تشيكوسلوفاكيا التي أصبحت جمهوريتين تشيكيا وسلوفاكيا بل في أميركا الشمالية (كندا).

لم يعد استقلال أي دولة كما كان قبل عقدين سابقين. فالاستثمارات الأجنبية (التي تنمو بأسرع من وتيرة نمو الاقتصاديات الوطنية) تحدّ من قدرة الحكومات المحلية على صياغة اقتصادياتها، وتربطها بشبكة كثيفة ومتداخلة من الحاجات والمصالح الدولية، لا قبل لها على الإفلات منها. وهكذا، فإنه إذا كان صحيحاً القول إن المتغيرات الدولية تدفعنا نحو المزيد من التداخل والتقارب عبر الأقمار الصناعية وتقلص المسافات الزمنية، فإنه صحيح أيضاً القول إن الدفاع اليائس عن الاختلافات المميزة (ثقافية ـ تاريخية ـ دينية ـ لغوية) والتي تحافظ على تميزاتنا الإنسانية، هو حاجة ملحة بقدر مماثل. فالشخصية الإنسانية تقوم على رموز تحمل عناصر الاختلاف والتمايز. وقد أطلق «فرويد» على ذلك اسم «نرجسية التمايزات الصغيرة». ذلك أنه ليس مهماً حجم هذه الاختلافات، لأن في مقدورنا أن نجعل من أصغرها، ركناً أساسياً من أركان شخصيتنا.

أخذت هذه المتغيّرات كثيراً من المفكرين بل من علماء المستقبليّات على حين غرّة. ذلك أن الحسابات التي قامت على أساس التنبؤ بقيام أحداث معينة، ثبت أنها كانت حسابات خاطئة. والصور التي ساد الاعتقاد، خاصة في الغرب، أنها مطوية بذراع التاريخ، عادت تحتل الصفحات الأولى في الصحف، وتتصدّر واجهات الشاشات التلفزيونية في العالم، وهي صور المرجعيات الدينية التي رفعت لواء قضايا دينية بدا، حيناً من الدهر، أنها قضايا عفاها الزمن.

من البابا يوحنا بولس في روما، إلى بيلي غراهم في أميركا، إلى البابا شنودة في مصر، ومن البطريك ألكسي بطريرك الأرثوذكسية في روسيا، إلى المطارنة الكاثوليك والبروتستانت في أيرلندة، إلى حاخامات إسرائيل الذين يرفعون شعارات تهويد القدس والأراضي العربية المحتلة الأخرى والذين توجوا تطرفهم باعادة حزب الليكود الى السلطة في الانتخابات العامة التي جرت صيف ١٩٩٦ . لم يكن لبنان استثناء، بل إن المرجعيات الدينية تمارس، من خلال ما تتمتع به من صدقية، ومن خلال ما يسمح به النظام السياسي ـ الطائفي، دوراً أساسياً في مرحلة النقاهة الوطنية التي يمرّ بها لبنان منذ إقرار وثيقة الوفاق الوطني ١٩٨٩ .

يطرح هذا الواقع السؤال المهم الآتي: كيف يمكن أن ينطلق حوار وطني لبناني من مرجعيات دينية؟.. وكيف يمكن التخلّص من المشكلة الطائفية المزمنة من طريق رموز الطوائف؟ وهل ثمة جدوى من حوار يقوم على قاعدة: «وداوني بالتي كانت هي الداء»؟

من حتميات المنطق السليم، أن يشق الوفاق الوطني طريقه عبر مسالك وطنية، لا طائفية. وأن يتجنب ما أمكن القوى والرموز الطائفية ومداخلاتها الشائكة، وأن ينأى بنفسه عن معادلاتها المعقّدة. وذلك ليس تقليلاً من أهمية هذه القوى، أو تجاهلاً لأهمية دورها، ولكن لأن منطلقات ومستلزمات العمل الوطني اللاطائفي تقتضي ذلك.

لا بد، للإجابة عن هذا السؤال، من تأكيد أمر أساسي. وهو أن المرجعيات الدينية، الإسلامية والمسيحية، حافظت على مسافة بينها وبين القوى المقتتلة طوال فترة الاقتتال الداخلي ١٩٧٥ ـ ١٩٨٩ . فهي لم تتبنّ أي قوة من قوى الأمر الواقع. ولم تبارك أي عمل من أعمالها العسكرية، ورفضت دائماً أن توفر غطاء لها. صحيح أن بعض قوى الأمر الواقع وجد رجال دين من هنا أو من هناك يتعاونون معه، ولكن لم يستطع أي من هذه القوى على الرغم من كل الجهود التي بذلها، وعلى الرغم من كل التحريضات التي أثارها، أن يجد مرجعية دينية يختبىء تحت عباءتها.

أعطى هذا الواقع صدقية وطنية للمرجعيات الدينية، خلال الأزمة وبعدها، قبل اتفاق الطائف ١٩٨٩ وبعده. وقد وظفت هذه المرجعيات رصيدها من الصدقية الوطنية في دفع مسيرة السلام والوفاق والسلم الأهلي قدماً إلى الأمام.

طبعاً، لم يحدث ذلك من دون ثمن. فقد دفع كل واحد من أصحاب السماحة وأصحاب الغبطة ثمناً غالياً، حتى إن المفتي السابق، المرحوم الشيخ حسن خالد، دفع حياته ثمناً لذلك. كما أن البطريك صفير تعرّض لتجريح ظالم داخل مقرّه في بكركي.

منذ أن انفجرت الأحداث الدامية في لبنان. صورت تلك الأحداث على أنها أحداث طائفية. وبالتالي، جرت محاولات لمعالجتها على أساس هذا التصور الطائفي. إن نفي البعد الطائفي للأحداث اللبنانية ظل يفتقر إلى دليل. ولم يكن في الإمكان استخراج هذا الدليل من مصدر أوثق من المراجع الدينية نفسها.

لعل المحاولة الأولى لهذه المهمة الوطنية جرت في الكويت، في إطار مهمة اللجنة العربية السداسية[1]. وذلك عندما توجهت المرجعيات الدينية[2]، الإسلامية والمسيحية، في شباط/ فبراير ١٩٨٩ على متن طائرة واحدة إلى الكويت، استجابةً لدعوة من اللجنة العربية للبحث في كيفية حل الأزمة. اجتمع أعضاء اللجنة إلى

كل مرجعية دينية على انفراد. لم تمكّن حصيلة تلك الاجتماعات اللجنة من تكوين قناعة مشتركة لإعداد صيغة توفيقية. فارتُئي، بعد ثلاثة أيام من الاجتماعات، تجاوز الأمر، من دون الإعلان عن موقف أو إصدار أي بيان.

عشية سفر المرجعيات عائدة إلى بيروت، جرى تداول بينها في شأن الانعكاسات السلبية المحتملة لنتائج اجتماعات الكويت على الوضع الداخلي اللبناني. وارتفعت أصوات محذرة من احتمال استغلال عدم الاتفاق لإضفاء بعد طائفي على الحرب في لبنان. في هذا اللقاء الذي جرى في إحدى قاعات قصر «بيان»، طرح اقتراح بصياغة بيان مشترك يصدر عن أصحاب السماحة وأصحاب الغبطة. وبناء على اقتراح من البطريرك صفير، عهد إليّ بكتابة مشروع البيان. فوضعتُ النص الآتي الذي وافق عليه الجميع:

«يسجّل أصحاب الغبطة والسماحة لرئيس وأعضاء اللجنة السداسية للاتصال والمساعي الحميدة للبنان المنبثقة من جامعة الدول العربية، تقديرهم الكبير لما أبدوه خلال اللقاءات معهم من تفهّم عميق، ومن جديّة ومسؤولية في دراسة أسباب الأزمة اللبنانية ووسائل حلّها، ومن إخلاص صادق في السعي الدؤوب لمساعدة لبنان على التغلّب على محنته القاسية.

إنّ أصحاب السماحة والغبطة، إذ يجدّدون ثقتهم باللجنة، رئيساً وأعضاء، وبمنهجية عملها الحكيم، يهيبون بسائر القيادات اللبنانية الإفادة من هذه الفرصة المؤاتية لإنقاذ لبنان، وذلك بالتجاوب مع مساعي اللجنة العربية ومقاصدها النبيلة.

ويأمل أصحاب الغبطة والسماحة أن تسود بين هذه القيادات اللبنانية روح التضامن الوطني والودّ والتفاهم، التي سادت لقاءاتهم التي عقدوها فيما بينهم من جهة، ومع اللجنة العربية من جهة ثانية. وذلك حتى يصل لبنان إلى شاطىء الأمن والسلام والاستقرار وحتى تتوافر للجنة كل الأجواء الكفيلة بنجاح مهمتها وتحقيق أهدافها بضمان الوفاق اللبناني وما يقوم عليه من أمور يفوز لبنان بنهايتها بالخروج من أزمته».

قرأ البيان البطريرك هزيم. وكان أول بيان مشترك يصدر عن المرجعيات الدينية في شأن الأزمة اللبنانية، وكان بالتالي أول مسمار في نعش الهوية الطائفية للأحداث اللبنانية. كرّست، فيما بعد، البعد غير الطائفي للحرب في لبنان الصدامات المسلحة بين أبناء الطائفة الواحدة والمذهب الواحد والمنطقة الواحدة.

وعندما عقدت القمة الإسلامية ـ المسيحية في آب/ أغسطس ١٩٩٣ في بكركي (إثر العدوان الإسرائيلي على الجنوب والبقاع الغربي في تموز/ يوليو من ذلك العام)، سقط البعد الطائفي بالضربة القاضية. لم يكن اللقاء غريباً، فقد تواصلت الاتصالات واللقاءات الثنائية بين أصحاب السماحة والغبطة، طوال الفترة الممتدة من لقاء الكويت حتى لقاء بكركي. البيان الوطني الذي صدر عنهم في بكركي، والذي كان لي شرف إعداده أيضاً، لم يقف عند حدود التضامن في وجه العدوان الإسرائيلي، وفي وجه العدو الاسرائيلي، ولكنه تجاوز ذلك إلى قضايا وطنية عامة أخرى، فقد نصّ البيان على ما يأتي:

«يوم الاثنين الثاني من آب ١٩٩٣، وعلى أثر الاعتداءات الإسرائيلية التي تعرّض لها لبنان، ولا سيما الجنوب والبقاع الغربي، تداعى أصحاب الغبطة والسماحة والسيادة لعقد اجتماع وطني في المقر البطريركي الماروني في بكركي، شارك فيه رؤساء الطوائف الروحية الإسلامية والمسيحية كافة التي تتألف منها العائلة اللبنانية الواحدة.

وبعد أن تدارسوا الأوضاع المأساوية الراهنة في البلاد، بروح الأخوّة والمحبة والتفاهم، قرّروا ما يأتي:

١ ـ إدانة العدوان الإسرائيلي الآثم على أهلنا وأبنائنا في الجنوب والبقاع الغربي والمناطق اللبنانية الأخرى وما تسبّب به من مآس، والذي اتخذ شكل التدمير الشامل والمنظم للمدن والقرى والبلدات اللبنانية، والتهجير الجماعي القسري لسكانها الآمنين وتشريد ما يزيد على أربعمائة ألف مواطن في العراء دون ملجأ أو مأوى، إضافة إلى مئات الضحايا من قتلى وجرحى.

٢ ـ مناشدة الجمعية العامة للأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي التدخل فوراً لوقف العدوان بصورة نهائية وإزالة آثاره ومعاقبة المعتدي الإسرائيلي لخرقه القوانين والمواثيق الدولية وشرعة الأمم المتحدة التي تقضي بعدم استعمال القوة العسكرية أو التهديد باستعمالها ضد دولة ذات سيادة.

٣ ـ مطالبة منظمة الأمم المتحدة والدول الكبرى والولايات المتحدة الأميركية خاصة بتحمّل مسؤوليتها لجهة تنفيذ قرارات مجلس الأمن ولا سيما القرار ٤٢٥ القاضي بانسحاب القوات الإسرائيلية إلى ما وراء الحدود اللبنانية المعترف بها دولياً

لأن تنفيذ هذا القرار يعتبر القاعدة السليمة لتحقيق الأمن والاستقرار في منطقة الحدود اللبنانية الجنوبية الدولية.

٤ ـ الإشادة بالأسلوب الحكيم والحازم الذي تصدّت به الدولة اللبنانية للعدوان الإسرائيلي، والتنويه بتجاوب الدول العربية مع دعوة لبنان في مؤتمر وزراء خارجية مجلس الجامعة الذي عقد في دمشق واجتماع البرلمانيين العرب في بيروت، للتضامن معه ودعوة الدول العربية إلى تنفيذ المقررات التي التزمت بها لتعزيز مقومات وإرادة الصمود اللبناني في مواجهة العدوان الذي يستهدف من خلال لبنان ضرب التضامن العربي.

٥ ـ مناشدة الدول الشقيقة والدول الصديقة والمنظمات الإنسانية تقديم المساعدات لإعادة إعمار المدن والقرى اللبنانية المتضررة بفعل العدوان وتمكين أهلها من العودة إلى بيوتهم وممتلكاتهم بكرامة وأمن وسلام. وتمكين الحكومة من تعزيز قدرات الجيش اللبناني وتجهيزه ليتمكن من الدفاع عن الأرض اللبنانية وحماية حدود الوطن وتحقيق الأمن والأمان للمواطن اللبناني.

٦ ـ حثّ جميع اللبنانيين على التبرع لدعم أجهزة المساعدة التي أنشأتها الدولة ومؤسسات الإسعاف الإنسانية والأهلية تأكيداً لأواصر الأخوّة والتضامن بين اللبنانيين في مواجهة هذه المحنة الكبيرة.

٧ ـ التنويه بوعي اللبنانيين وبالتضامن الذي أبدوه وبوقوفهم صفاً واحداً للحفاظ على مسيرتهم الوفاقية ومسيرة إعادة البناء والإعمار ومجابهة العدوان الذي يستهدف النيل من وحدتهم ووجودهم وسيادتهم. والتأكيد على وحدة الشعب اللبناني وعلى وحدة الدولة اللبنانية بأرضها ومؤسساتها والتمسك بالعيش الوطني المشترك ومقومات لبنان الأساسية من حرية وسيادة واستقلال.

٨ ـ التحذير من أي محاولة تستهدف المسّ بالمرتكزات والثوابت التي يقوم عليها لبنان.

٩ ـ التمسك بحق الدولة اللبنانية في بسط شرعيتها وسلطتها على كل الأرض اللبنانية ودعم مسيرة الوفاق ووحدة الصف الوطني واستكمال إعادة بناء الجيش وقوى الأمن الداخلي حتى تتمكن من أداء مهامها الأمنية على أحسن وجه وأكمله.

١٠ ـ تشكيل لجنة متابعة منبثقة من هذا الاجتماع لنقل موقف أصحاب الغبطة

والسماحة والسيادة إلى المراجع الروحية في العالم وإلى سائر المنظمات الدولية المختصة.

إن أصحاب الغبطة والسماحة والسيادة إذ يشكرون الله على نعمته بعقد هذا الاجتماع الذي يمثل وحدة الشعب اللبناني في بعده الروحي والأخلاقي والقيمي، يدعون جميع اللبنانيين إلى تنمية روح المحبة والتضامن فيما بينهم والتمسك بالقيم الروحية والأخلاقية المشتركة، وبروح الحوار البنّاء لإزالة جميع العوائق التي تعترض مسيرة السلم الأهلي والإعمار. وفي هذا المجال يعربون عن عميق تعاطفهم وتضامنهم مع المهجرين في جميع المناطق اللبنانية ويدعون إلى مواصلة مسيرة إعادتهم جميعاً إلى مدنهم وقراهم ومناطقهم بعزّة وكرامة وسلام».

انبثقت من هذا اللقاء اللجنة الوطنية الإسلامية ـ المسيحية للحوار[٣]، التي تضم ممثلاً عن كل مرجعية دينية، لتكون اللجنة صلة وصل دائمة بين هذه المرجعيات من جهة، وبينها وبين مرجعيات وهيئات عربية ودولية مماثلة تعنى بالشأن اللبناني وبالحوار الإسلامي ـ المسيحي. فالمجتمع اللبناني مجتمع متعدد الأديان والمذاهب. أي أنه ليس مجتمع دين واحد، أو مذهب واحد، ولا هو مجتمع علماني ـ لا ديني لا مذهبي. فمن مجالس إدارة المؤسسات، إلى الجامعات، حتى الأندية الرياضية والجمعيات الخيرية، إن كل زاوية من زوايا هذا المجتمع وكل ركن من أركانه يحتاج إلى أن يكون ممثلاً للسكان بصورة عامة. أما الأمور الإطلاقية ـ الإطلاقيات ـ فلم تعد قصعة شهية تشكل مائدة ترف فكري يلتقي حولها مثقفون في برج عاجي. لا بد من الغوص في وُحول الواقع لتجفيف المستنقعات الطائفية، ومن ثم لإعادة زرع لبنان حبّاً وتسامحاً وانفتاحاً. إن توصيف بنية المجتمع اللبناني بأنها تقوم على ثقافة الأثرة، لا الإيثار، ليس توصيفاً خاطئاً. من شأن هذه الثقافة أن تحقق نوعاً من السعادة الفردية، ولكنها لا تساعد على النمو الوطني، وبالتالي على تحقيق سعادة جماعية. ومنذ إقرار اتفاق الطائف، اتخذت عملية التغيير في لبنان طابع الدوران حول محورين أساسيين:

الأول هو محور : القانون ـ الفوضى.

الثاني هو محور : الوطنية ـ الطائفية.

فالخلاف حول توحيد الجامعة اللبنانية، ليس سوى مظهر واحد من قضية بالغة التعقيد والدقة. ذلك أن كل فرع من فروع الجامعة، يحمل طابع المنطقة التي أنشىء

فيها، طائفياً ومذهبياً واجتماعياً. وسواء اعتمد شعار: «التوحيد من دون تجميع»، أو شعار: «المركزية في حرم واحد (الشويفات)»، فإن التباينات الواسعة بين هذه الفروع، تعكس في جوهرها التمايزات التي قامت عليها الجامعات العديدة الأخرى في لبنان، من جامعة الكسليك ـ المارونية ـ ، مروراً بجامعة البلمند ـ الأرثوذكسية ـ ، وانتهاء بجامعة بيروت الإسلامية، التي انشأها الامام الشيخ محمد مهدي شمس الدين، رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى.

البنية التحتية لهذه الجامعات، وهي المدارس الثانوية والابتدائية.. (وحتى دور الحضانة)، تقوم أساساً، وفي الدرجة الأولى، على قاعدة التباينات الطائفية والمذهبية في المناطق اللبنانية المختلفة: ـ من مدارس المقاصد الإسلامية، إلى المدارس الكاثوليكية، والإنجيلية، والأرثوذكسية إلى آخره. فالمدارس الإسلامية تكاد لا تعرف طالباً مسيحياً واحداً. أما المدارس المسيحية، فإن نسبة الطلاب المسلمين فيها فقد تراجعت بنسبة واضحة.

يزيد الأمر تعقيداً ثلاثة أمور جوهرية:

الأمر الأول: هو انكفاء المدرسة الرسمية، وتعثّر عملية تطويرها وتأهيلها، حتى تتمكن من منافسة المدارس الأخرى في استقطاب أكبر عدد من الطلاب اللبنانيين.

الأمر الثاني: عجز الدولة، حتى الآن، عن ابتداع صيغة توفق بين حرية التعليم، التي نصّ عليها الدستور، وتوحيد البرامج التعليمية في المدارس المختلفة.

الأمر الثالث: هو افتقاد الجرأة السياسية الكافية لتطبيق ما ورد في اتفاق الطائف، لجهة وضع كتاب معتمد حول التربية الوطنية وتوحيد كتاب التاريخ. فلا يزال البطل هنا يُصوَّر مجرماً هناك، الأمر الذي يحول دون ردم الهوة الثقافية الوطنية بين أبناء جيل ما بعد الحرب في لبنان.

لا شك في أن ثمة أموراً عديدة أخرى تزيد هذه الهوة اتساعاً. فالمؤسسات الشبابية، من جمعيات كشفية وأندية رياضية تقوم أيضاً على قاعدة طائفية. فهناك الكشاف المسلم، والكشاف المسيحي، والكشاف الدرزي، والكشاف الأرثوذكسي إلى آخره. ولا تعرف سوى محاولات خجولة، ومحدودة جداً لإقامة مخيمات مشتركة تجمع أبناء الجيل الواحد، الذين باعدت بينهم الحواجز الأمنية ـ والنفسية ـ التي استمرت أكثر من عقد ونصف العقد من الزمن!

يتمثل الوجه الآخر لهذا الواقع المؤلم في الطابع الطائفي أيضاً للعديد ـ بل لمعظم ـ الأندية الرياضية، بمختلف اختصاصاتها. ويكفي أن يُذكر اسم نادٍ ما حتى تتحدد في الذهن الطائفة التي يمثلها، سواء كان ذلك في ميدان كرة القدم، أو كرة السلة، أو المصارعة، أو السباحة أو غيرها من النشاطات الرياضية الأخرى. والتنافس الرياضي سرعان ما يتحول إلى تنافس طائفي، يعكسه سلوك الجمهور في الملاعب. ذلك أن انتصار فريق ما أو هزيمته، يصوَّران وكأنهما انتصار لطائفة الفريق أو هزيمة لها. وهو أمر يعمّق من الهوّة في المجتمع الأهلي، والتي لا بد من ردمها من أجل إقامة قاعدة سليمة لصرح وطني مشترك. وتكاد مؤسسات الجيش اللبناني وقوى الأمن الداخلي (درك ـ شرطة ـ أمن عام) تكون المؤسسات الوحيدة التي يتم فيها الاختلاط الشبابي بعمق وبفاعلية.

وإذا صودف وأصيب لاعب ما بأذى استدعى نقله إلى مستشفى، فإنه لا ينقل بالضرورة إلى أقرب مستشفى، بل يفضّل أن ينقل إلى المستشفى الذي يخصّ طائفته. فالمستشفيات، وإن كانت مفتوحة أمام كل المرضى، من كل الأديان والمذاهب، إلا أنها تبقى، في هويتها الطائفية وفي الاسماء التي تغلق عليها، جرساً يرن باستمرار في عقل المريض وضميره، (وفي عقل عائلته وضميرها) بأنه يسلّم أمر علاجه وسلامته، وبالتالي، حياته لرعايةٍ من غير طائفته. فمن، المستشفى الإسلامي، إلى مستشفى القديس جورجيوس، إلى مستشفى دير الصليب فمستشفى فاطمة الزهراء، ومستشفى بيت الرب (أوتيل ديو) ومستشفى المقاصد الإسلامية وغيرها... هذه المستشفيات، خلافاً لرسالتها الإنسانية السامية التي تقوم بها بكل جدارة وترفّع، تشكل في أسمائها وفي رموزها وشعاراتها الدينية حواجز وهمية يحتاج تخطّيها إلى قدر من الجرأة الأدبية غير المتوافرة دائماً.

والمستشفيات ليست وحيدة في هذا الأمر. فالمؤسسات الأهلية الأخرى، التي تتعاطى الشأن الاجتماعي الخيري والإنساني، تكاد تكون مغلقة على رعاية أبناء الطائفة الذين ينتمون إليها. من دُور الأيتام، حتى دُور العجزة؛ تحرص هذه المؤسسات على إبراز هويتها الطائفية ـ بل المذهبية ـ بكيفية استقطابية لأبناء الطائفة وبكيفية استبعادية للآخرين. ويغيب عن نشاطاتها الحد الأدنى الضروري من الانفتاح، الذي يمكن تحقيقه من خلال تنظيم لقاءات مشتركة بين نزلاء هذه الدُور. وكم يبدو الأمر جميلاً، لو تنظَّم لقاءات ثقافية ورياضية وترفيهية في مناسبات الأعياد الوطنية والدينية ـ وما أكثرها! ـ تجمع بين أيتام أو بين مسنّين من

هذه الدُور المختلفة. إن عدم مبادرة الدولة، حتى الآن، إلى إقامة مؤسسات من هذا النوع، شجع القطاع الأهلي على المضي قدماً في ملء الفراغ. وقد أدت حيوية المجتمع اللبناني، والتنافس بين الطوائف على تقديم المساعدة والرعاية لأبنائها، إلى قيام مؤسسات نشيطة وفاعلة، تتمتع بقدر عال من الجهوزية والفاعلية. وربما يكون نجاح هذه المؤسسات الأهلية وراء انكفاء الدولة نفسها عن أداء هذه المسؤولية الاجتماعية الكبيرة. غير أن المشكلة تكمن في عدم وجود جسور بين هذه المؤسسات، للتنسيق التربوي وللتعاون الاجتماعي.

طبعاً، لا تقتصر هذه الظاهرة على المؤسسات والجمعيات الأهلية الخيرية والاجتماعية، ولكنها تشمل، وفي صورة أساسية أيضاً، الجمعيات السياسية، وخاصة الأحزاب. خرجت الأحزاب من الحرب، مهيضة الجناح، منقسمة على نفسها، مطعوناً في صدقيتها، وقد تساوت في ذلك الأحزاب الطائفية والأحزاب العلمانية. فالفئة الأولى عكست طائفيتها على الأزمة اللبنانية، وأعطتها هوية طائفية غير صادقة، وغير واقعية. وبعد أن وضعت الحرب الداخلية أوزارها، بدأت هذه الأحزاب من خلال عملية نقد ذاتي تتسم بشيء من الجرأة الأدبية، إعادة النظر في عقيدتها بالتحوّل من الطائفية المغلقة إلى الوطنية المتفتحة. ومع الأمل في أن تتمكن من تحقيق تقدم على هذا المسار، فإن عملية التحول لم تخطُ خطوتها التغييرية الأولى بعد، سواء على صعيد القاعدة أو على صعيد القمة المركزية.

أما الفئة الحزبية الثانية، فإنها تصطدم بواقع عقائدي جديد. ذلك أن سقوط الشيوعية في عقر دارها، أدى إلى انحسار حضورها، كما أن تضمين وثيقة الوفاق الوطني في الطائف نصاً يقول «إن لبنان وطن نهائي لجميع أبنائه»، أدى إلى رسم علامة استفهام حول حدود التجاوب مع شعارات الأحزاب القومية، التي تتجاوز عقيدتها حدود لبنان السياسية.

في المحصلة الأخيرة، فإن الأحزاب تعاني، فوق انقساماتها على نفسها، اهتزازاً في عقيدتها. وهي، أساساً، لم تتمكن من توظيف لاطائفيتها لتصبح أحزاباً وطنية، إلا في إطار ضيق ومحدود، خلافاً احياناً لشعاراتها ولطموحات قادتها. أما الأحزاب الطائفية فإنها تعاني تآكلاً داخلياً، كما تعاني سقوط استراتيجيتها السابقة. وهي تحتاج إلى جهد كبير، وإلى شجاعة أكبر، حتى تتمكن من إعادة بناء نفسها على قاعدة لاطائفية، وحتى تتبنى استراتيجية جديدة للعمل الوطني.

بيد أن أكثر ما يلفت النظر، هو عدم ولادة حزب وطني جديد، يخرج من رحم اتفاق الطائف. ذلك أنه لم يتكون، مع الأسف، رأي عام حول هذا الاتفاق، يتحلق حوله، ويتمسك به، ويعتبر الدفاع عنه قضية وطنية جامعة من الدرجة الأولى. والثقافة الشعبية تجهل الكثير عن مضمون هذا الاتفاق، حتى بات ينظر إليه وكأنه مجرد اتفاق لوقف إطلاق النار، وليس ميثاقاً وطنياً لبناء دولة جديدة على أسس جديدة.

إن المسافة بين أن يكون اتفاق الطائف حالة شعبية ووطنية شاملة، أو أن يكون لقيطاً، يخجل منه حتى آباؤه، هي مسافة كبيرة. لم يبذل أي جهد حقيقي لخلق حالة من الوعي العام، يصبح معها هذا الاتفاق مكسباً وطنياً، يُدان كل من يتجاوزه أو يقصّر في تطبيقه. وبالتالي، لم تفرز مرحلة ما بعد الحرب حركة تنظيمية لتيار جديد يجسّد دروس الأزمة الدموية التي مرّ بها لبنان، ويعبّر عن روحية الوفاق الوطني والعيش المشترك.

هناك تجمعات عفوية عديدة، قامت في مناطق لبنانية مختلفة، تشكل روافد لهذا التيار، وهي تحتاج إلى مبادرة تجميعية وتنظيمية في ظل قيادة استقطابية محترمة وموثوقة.

كان يمكن للإعلام أن يضطلع بدور أساسي في هذا الاتجاه، غير أن ظاهرة المحطات الإذاعية والتلفزيونية، التي قامت خلال الحرب، والتي استمرت بعدها، نهجاً وفكراً، بدت في طبيعتها غير مؤهلة، وبالتالي غير قادرة على الارتفاع إلى المستوى الذي يحتمه أداء هذا الدور. ولا يحتاج المرء إلى كثير عناء لتصنيف الولاءات الطائفية لهذه المحطات، أو لتحديد العواطف الطائفية للعديد من الصحف والمجلات.

من المؤسف، أن بعض الأجهزة الرسمية، مثل المجالس البلدية، سقط في «مطبات» هذا الواقع، من خلال اختيار أسماء للشوارع المستحدثة، أو من خلال تعديل أسماء شوراع قديمة. ففيما يغلب على أسماء هذه الشوارع في الجزء الغربي من بيروت، مثلاً، طابع إسلامي وعربي، تبرز أسماء الشوارع في الجزء الشرقي منها بلون آخر. ومن شأن ذلك تنمية الاحساس ــ في العقل الباطن على الأقل ــ بتمايز العواطف، وباختلاف الولاءات وبتباين سلّم القيم.

إن الإجراءات التي تؤول إلى تحديد الهوية الطائفية لأي منطقة من مدن لبنان أو

بلداته، من خلال أسماء الشوارع، أمر يفتقر إلى الحكمة، ويعكس عمق تجذّر المرض الطائفي في البنى النفسية والثقافية. فقد كان ممكناً، ولا يزال، التعرف على الهوية الطائفية لمواطن ما من اسمه، أو من اسم عائلته، بل من لكنته أو لهجته، أو من محطات كلامية خاصة في خطابه؛ ومن السذاجة الادعاء، الآن، بأن هذا الأمر قد تغيّر أو تراجع.

هكذا تبرز التباينات والتمايزات والانقسامات الطائفية، أفقياً وعمودياً، في بنية المجتمع اللبناني، وعلى كل صعيد. لم يبذل جهد حقيقي بعد لإزالتها أو للتخفيف منها؛ بل على العكس، فقد ازداد الشرخ عمقاً، من خلال عمليات التهجير والفرز السكاني، ومن خلال قيام تجمعات تجارية على قاعدة هذا الفرز وجغرافيته الديموغرافية الجديدة، وكذلك من خلال قيام شركات مساهمة ـ مصرفية وتجارية وصناعية ـ تكرّس هذا الفرز في البنية الاقتصادية التي بدأت تتنامى بعد الحرب.

كان لا بد من تصوير هذا الواقع بكل ما يتسم به من مرارة ومن عدم رضى، للتأكيد على أمر أساسي مهم. وهو أن واقعاً من هذا النوع لا يمكن تغييره بالإلغاء، ولا يمكن معالجته بالبتر. ذلك أن النسيج الاجتماعي اللبناني يتألف، أساساً، من خيوط طائفية محبوكة بصنانير النظام نفسه. إن سحب أي خيط يؤدي، حتماً، إلى تفكك بقية خيوط النسيج. وبالتالي، فإن إلغاء الطائفية يتطلب نسج مجتمع جديد. وهذه عملية يحتاج تحقيقها إلى وجود عدة عوامل أساسية، في مقدمتها الإرادة الجامعة، التي يجب أن تكون تعبيراً عن اقتناع عام بأن اللاطائفية أفضل حالاً. وهذا بدوره يحتاج إلى عملية تثقيفية مبرمجة طويلة المدى.

باعدت الحرب الداخلية بين الطوائف والمذاهب والمناطق. وأُسيء توظيف واستخدام التباينات الطائفية بشكل مدمر. تكرّس ذلك في قيام مجتمعات جديدة، باعدت بينها الحواجز والمخاوف. بعد الطائف، وعلى الرغم من مرور أكثر من سبع سنوات على إقرار وثيقة الوفاق الوطني، التي تنص على العمل على إلغاء الطائفية، لم يبذل جهد كاف لتحرير الذاكرة المجتمعية مما علّق بها من صوَر وتصورات طائفية سلبية.

لا تساعد مشاعر الإحباط والاستياء، ومواقف الانكفاء والمقاطعة على محو هذه الصوَر أو تجميلها، بل على العكس، فإنها تؤدي إلى تكريسها وتثبيتها. وبالتالي، فإن عرقلة مسيرة الوفاق الوطني، تجعل من استئصال الطائفية عملية أكثر صعوبة وأشد تعقيداً.

ثمة علاقة مباشرة بين الثابت الطائفي والمتحرك الإنساني، جيلاً بعد جيل. وكلما طال الزمن تتقعّر المشاعر الطائفية في نفسية الجيل الجديد، وتنعكس، تالياً، على سلوكه وعلى خياراته وعلى أولوياته المستقبلية. ولأن هذه المشاعر، ليست ورماً يمكن استئصاله، ولا عضواً يمكن بتره، إنما حالة كلية في العقل والقلب معاً، فإن التعامل معها يتطلب تفهماً لأسبابها، وتفاهماً على مبدأ إزالتها، وحكمةً في اختيار الأسلوب والمنهج المناسبين لأداء هذه المهمة الوطنية الصعبة والضرورية.

الانتقال من الطائفية إلى اللاطائفية عملية تغييرية ذات طابع شمولي. في مثل هذه الحالة من التغيير، فإن المجموعات الأهلية، بكل ميراثها الطائفي (والذي كان ملاذها في مراحل الأزمات) قد تواجه تحدي اللاطائفية باستجابات متعددة، لا يستغرب أن تأخذ أحياناً أشكالاً بدائية، لا تتفق مع مقتضيات العصر والتطور؛ من هذه الأشكال مثلاً، محاولة التخندق وراء الذات، ورفض التغيير خوفاً من فقدان خصوصيتها الثقافية، وهي خصوصية يصعب في كثير من الأحوال تعريفها وتحديدها؛ ومنها كذلك، اللجوء إلى تدعيم النزعات المتطرفة في الطائفة، في محاولة يائسة لسد الطريق أمام تغيير يبدو لها وكأنه يتحقق بالفرض، وليس بالاختيار. وكما يرى عالم الاجتماع السويسري جان زيغلر، فإن «تحديث بنية المجتمع (اقتصادياً) غالباً ما يُحيي سلفية الذهنيات».

بعد الطائف، يعكس منطقان فكريان مختلفان أجواء المناخ السائد في لبنان. يتشبث المنطق الأول بالأطر الفكرية السابقة لاتفاق الطائف، والتي توالدت في مرحلة الحرب الداخلية. ويزعم هذا المنطق أن الطائفية قادرة، ليس على وصف الواقع اللبناني فقط، إنما على فلسفة استمراريته والتنبؤ بمساره المستقبلي. أما المنطق الثاني، فيرى أن هذه الأطر الفكرية حكمت على نفسها بالموت، لأنها جرّت لبنان إلى الحرب الداخلية، ولأنها استُخدمت كثغرات لتسلل قوى خارجية، إقليمية ودولية، وظفت الاقتتال اللبناني لحسابات غير لبنانية. وبالتالي، فإن لبنان في حاجة إلى أطر فكرية حديثة، تكون أكثر قدرة على إعادة تركيب المجتمع، على أسس من العدالة والمساواة واحترام حقوق الانسان.

لا بد من احترام أمرين أساسيين، لتحقيق عملية الانتقال التغييري في لبنان: الأمر الأول هو عدم إسقاط الأطر الفكرية الطائفية بقرار «مقصلي». ذلك لأن هذه الأطر تتمتع بخلفية فكرية تراكمية، وبمصالح اقتصادية متشابكة وبنى اجتماعية عميقة الجذور.

الأمر الثاني هو عدم فرض الأطر الفكرية اللاطائفية بقرار «تتويجي»، ذلك لأن هذه الأطر الناهضة، على شرعيتها، تحتاج إلى أن تمر في مرحلة غير قصيرة من الاحتكاك الحواري الحرّ والمنفتح مع الأطر القديمة المتهاوية، بحيث يلد هذا الأحتكاك صيغة توليفية جماعية تحتضن وترعى العيش اللبناني المشترك وترسم له مساره السليم في القرن الواحد والعشرين.

تعمل اللجنة الوطنية الإسلامية ـ المسيحية للحوار، التي انبثقت من قمة بكركي الروحية ١٩٩٣، على توحيد الخطاب الوطني للمرجعيات الدينية المتعددة، وذلك انطلاقاً من الثوابت الوطنية التي تتمسك بها هذه المرجعيات مجتمعة. وإذا كان من اليسير ملاحظة المسافة الواسعة (في الخطاب الوطني) بين المرجعيات الدينية وقوى الأمر الواقع، أثناء الفتنة، فإنه من اليسير ملاحظة انعدام أي مسافة (في الخطاب الوطني) بين المرجعيات الدينية الإسلامية والمسيحية.

فالبطريرك «صفير»، في حديثه عن «الحروب المتتالية على أرضنا طوال سبع عشرة سنة»، وجد أن من نتائجها الوخيمة، عدا الخراب والدمار والتشريد والتهجير، أنها مزقت النسيج الاجتماعي اللبناني، فأظهرته «مجتمعاً متخلفاً لا يقوى على مواجهة تحديات الحياة، ولا على تحمل مسؤولياته تجاه نفسه ووطنه. وهذه صورة غير صحيحة عن لبنان واللبنانيين الذين أثبتوا، عبر تاريخهم الطويل، أنهم شعب، وإن تعددت مذاهبه وجذوره الفكرية، يظل موحد الأهداف والتطلعات، له تراث وتاريخ مشترك، وقد صهرته الأحداث في بوتقة الألم، فكان أن قاتل الأخ أخاه، قبل أن يقاتل أبناء هذا المذهب أبناء ذلك المذهب، وهذا ما كذب المقولة بأن الحروب اللبنانية، كانت مذهبية أو طائفية أو أهلية. ولكنها صفحة انطوت إلى الأبد»[٤].

ويعكس الإمام محمد مهدي شمس الدين، رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، هذه الروح عينها، وذلك الموقف نفسه عندما يقول:

«إن أي طائفة في لبنان، لا يمكن أن تنجز مشروعاً خاصاً بها، ولا يمكن أن يوجد لبنان من خلال مشروع خاص للمسلمين، كل المسلمين أو بعضهم، كما أنه لا يمكن أن يوجد لبنان من خلال مشروع خاص للمسيحيين، كل المسيحيين أو بعضهم. إن لبنان يتكون من هاتين المجموعتين، وأي طائفة تحاول أن تنجز مشروعاً خاصاً، ستخلق حالة دمار شامل، ولن ينجح هذا المشروع. ولا معنى

للبنان دون مسيحييه، كما أنه لا معنى له دون مسلميه. لبنان لا يكتمل معناه إلا بمسلميه ومسيحييه، ولا تكتمل مسيحية مسيحييه إلا بمسلميه. لبنان يتكون على أساس صيغة العيش المشترك، وطناً نهائياً لجميع بنيه، وعلى قاعدة التزام المشروع الوطني العام، مشروع الدولة المدنية، التي ليست ولن تكون لطائفة أو مع فئة، فضلاً عن أن تكون دولة أشخاص. إنها دولة الجميع وللجميع عدالة ومساواة وكرامة»[٥].

من المهمات الأساسية التي تعهدت اللجنة القيام بها، تشجيع ثقافة الحوار بين اللبنانيين، على المستويات الأهلية كافة، لردم الهوة التي حفرتها سنوات المحنة الطويلة. وتتكون ثقافة الحوار الإسلامي ـ المسيحي في لبنان من ثلاثة مصطلحات هي:

- الحوار.
- الإسلام والمسيحية.
- لبنان.

أولاً: الحوار

ينطلق الحوار من أمر أساسي وجوهري جداً. وهو البحث عن الحقيقة في وجهة نظر الآخر. بمعنى أن الحقيقة ليست حكراً على أي طرف. إن الاعتقاد بأن أي واحد منا على صواب، لا يعني، بالضرورة، أن الآخرين على خطأ. إن الحوار، هنا، يعني عدم إهمال أو تجاهل أو التقليل من أهمية وجهات النظر الأخرى.

يشتمل الحوار على ميادين عديدة:

هناك أولاً، حوار الحياة. وهو يعني الاهتمام بالآخر، وتفهم خلفياته، والاعتراف بتميزاته، ومن ثم بناء حياة مشتركة معه، على قاعدتي التفهم والاعتراف.

وهنالك ثانياً، حوار العمل. وهو يعني العمل معاً، اجتماعياً وإنسانياً واقتصادياً. ومن شأن ذلك أن يحقق انصهاراً مجتمعياً، وتداخلاً في العلاقات، وتكاملاً في المصالح.

وهناك ثالثاً، حوار النقاش، النقاش الفكري والعقدي؛ ليست غاية هذا الحوار توحيد الديانات، إنما تفاهمها. وليست الوسيلة إلى ذلك التوقف أمام التباينات، بل البحث عن المشترك في ما بينها.

وهناك رابعاً حوار التجارب، بما في ذلك التجارب الدينية. وهنا أيضاً ليست الغاية ممارسة العبادة مثل الآخر، ولكن إدراك الحقيقة بأن الآخر يمكن أن يعبد الله الواحد بطريقة مختلفة.

من الملاحظ أن ثمة تقصيراً في الحوار وتغييباً لثقافة الحوار، التي تتطلب تفهماً أفضل لخلفيات الطرف الآخر، واعترافاً أصدق بتميزاته. ولقد وعت الورقة الإسلامية ـ المسيحية الموحدة، التي أذاعتها اللجنة الوطنية الإسلامية ـ المسيحية للحوار، هذا الأمر عندما دعت إلى «إسقاط وإزالة كل الآثار السلبية والإفرازات الشاذة للفتنة التي عصفت بلبنان» وعندما دعت كذلك إلى «خلق حالة من التجاوب الإيجابي بين شرائح المجتمع اللبناني كافة، وبين كل من السلطتين التشريعية والتنفيذية، بحيث تعكس القوانين والقرارات إرادة شعبية غير مجتزأة مما يعطي للدولة ولمواقفها صدقية وطنية تصونها وتدعمها».

ومن الملاحظ كذلك أن ثمة تقصيراً في حوار العمل، الذي يتطلب عملاً مشتركاً في الميادين الاجتماعية والاقتصادية والتربوية. فقد عززت أحداث الفتنة الدامية قيام مؤسسات اجتماعية طائفية، لتغطية عجز مؤسسات الدولة أو تقصيرها أو تعثرها كما بيّنا، فدعت الورقة الموحدة إلى «تجاوز الأنانية الطائفية، وإلى الانفتاح على مصلحة الوطن الواحد لكل الطوائف ولكل اللبنانيين».

كما دعت إلى «طمأنة المواطن وتشجيعه للانتقال من فيء الطائفة إلى كنف الدولة المسؤولة عن أمنه واستقراره وعن توفير مقومات الحياة الحرة والكريمة له، بما في ذلك الضمانات اللازمة للعمل والدراسة والمعالجة الطبية وسواها من الضمانات الاجتماعية».

ومن الملاحظ أيضاً أن حوار النقاش يكاد يكون مقتصراً على حلقات فكرية وأكاديمية ضيقة، وأن الثقافة الدينية المشتركة، لا تزال وقفاً على النخبة المهتمة، ولم تتحوّل بعد إلى ثقافة شعبية مفتوحة ومتفتحة. لذلك، دعت الورقة الموحدة إلى «خلق حوار دائم بين الدولة والمواطنين، وبين اللبنانيين أنفسهم، مسيحيين ومسلمين، على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم، عبر تنظيم ندوات وعقد مؤتمرات

مشتركة وعبر وسائل الإعلام» وذلك بهدف «إبراز الروح المدنية والعمل على وأد التعصب الطائفي». ونظمت اللجنة، بالفعل، عدة لقاءات موسعة في مناطق لبنانية متعددة.

أما حوار التجارب، فيحتاج إلى قوة دفع، من خلال كتب التربية الوطنية، وإعادة صياغة كتب التاريخ على النحو الذين دعت إليه الورقة الموحدة أيضاً. ولا تقلّل هذه الدعوة من أهمية التجربة اللبنانية الغنية، من خلال مؤسسات التعليم والعمل، ومن خلال الروابط العائلية والاجتماعية المشتركة. ان الحاجة ماسة إلى التعجيل في تجاوز الظاهرة غير الصحية، بوجود أحزاب وجمعيات طائفية أو مذهبية، إلى قيام أحزاب وجمعيات تضم لبنانيين من مختلف الأديان والمذاهب والمناطق. ذلك أن مؤسسات الدولة، لا تقتصر على المؤسسات الحكومية الرسمية، ولكنها تشمل المؤسسات الأهلية أيضاً.

ثانياً: الإسلام والمسيحية

ينطلق الحوار الإسلامي ـ المسيحي، في صورة عامة، من قاعدتين أساسيتين:

القاعدة الأولى دينية. وهي أن الإيمان بالمسيحية رسالة من عند الله، يقع في أساس الإيمان الديني الإسلامي. والقرآن الكريم يقول في الآية الثالثة عشرة من سورة الشورى: «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه».

هذا يعني أن الدين واحد. والشرائع مختلفة من إبراهيم حتى محمد عليهما السلام. وفي الآية الكريمة دعوة من الله إلى عدم التفرقة، على أساس إقامة هذا الدين الواحد. وفي الآية الثامنة والأربعين من سورة المائدة يقول القرآن الكريم: «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة». وهذا يعني أن تعدد الشرائع لا يعني التفرقة؛ لأن الله مصدر التعددية في الشرائع.

أما القاعدة الثانية، فسياسية. بمعنى أنه يجب فك الارتباط، في الثقافة العامة، بين الصراع الإسلامي ـ الغربي والعلاقات الإسلامية ـ المسيحية. فالمسيحية عامة، والمسيحية العربية خاصة، ليست خندقاً أمامياً للمعسكر الغربي. ولو أنها وافقت على القيام بهذا الدور، لما وجد الغرب، في الأساس، حاجة إلى زرع الكيان الصهيوني في قلب الوطن العربي. كذلك فإن المسيحيين العرب، ليسوا طابوراً

خامساً للاستعمار، ولو أنهم وافقوا على أن يكونوا كذلك، لما دفعوا هم أنفسهم، أثناء الحروب الصليبية (أو على الأصح حروب الفرنجة كما سماها المؤرخون العرب)، ثمن وقوفهم إلى جانب إخوانهم المسلمين العرب، ضد حملات الغزو. ثم إن المسيحية ليست عقيدة مستوردة من الغرب. إنها كالإسلام واليهودية، من تجليات السماء على هذه الأرض. إن محاولات الاستغلال التي تعرّضت لها المسيحية العربية استهدفت ضرب العلاقات المسيحية ـ الإسلامية، لإحداث ثغرات في الجبهة العربية يسهل أمام أصحاب النوايا السيئة التسلل عبرها. رد الفعل الإسلامي، يجب أن يعي أهمية عدم الوقوع في هذا الفخ. وبالتالي، يجب أن يتخذ رد الفعل منحى توافقياً أخوياً مع المسيحية العربية، وانفتاحاً على المسيحية، في صورة عامة، وذلك للوقوف معها في وجه عاديات الزمن الرديء، والقرآن الكريم يقول في سورة المائدة، الآية الثانية والثمانون: «ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى، ذلك أن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون». ولنا في القدس قاعدة مشتركة لتعميق التلاقي وتأصيله، في مواجهة مخطط التهويد الذي يستهدف المقدسات الإسلامية والمسيحية معاً، وتذويب الحقوق العربية القومية الواحدة.

ثالثاً: لبنان

ليس لبنان، ولا نريده أن يكون مجرد زائد واحد إلى عدد الدول العربية،أو إلى عدد الدول الأعضاء في منظمة الأمم المتحدة. لبنان يكون رسالة، أو لا يكون. ولبنان الرسالة هو لبنان الحياة المشتركة وحامل لواء نموذج حضاري يحتذى في أي مجتمع يتألف من تعدديات دينية أو مذهبية أو إثنية. وبالتالي، فإن أي إيذاء لهذه الرسالة يقع على يد اللبنانيين، يلحق أذى كبيراً، ليس بلبنان وحده، إنما بكل هذه المجتمعات الأخرى. واستطراداً فإن الدفاع عن صيغة الحياة المشتركة في لبنان وصيانتها من أي عبث، ليس مجرد مسؤولية لبنانية فقط، ولكنه مسؤولية إنسانية إلى حدّ بعيد.

لا شك في أن المجتمع اللبناني، المتعدد الأديان والمذاهب، يحتاج إلى وجود أمرين أساسيين لضبط استقراره ووحدته. الأمر الأول هو الحرية. ففي المجتمع المتعدد، تشكل الحرية صمام أمان لا غنى عنه. ولا يقتصر مفهوم الحرية، هنا، على مجرد حق التعبير عن الرأي وممارسة الشعائر، إنما احترام رأي الآخر وطريقة

ممارسته لشعائره. وعندما يتربى النشء في أسرة روحية على احترام عقائد وشعائر الأسر الروحية الأخرى وطقوسها، تكتمل صورة الحرية وتتعزز مرتكزاتها على قاعدة الحب والاحترام.

الأمر الثاني هو الديموقراطية. تشكل المؤسسات الديموقراطية الاساس الذي يقوم عليه التآلف الوطني، وتؤمن الضوابط الجماعية التي توفر المناعة الوطنية، ضد آفات التشرذم والتمزق. أما تجاوز الواقع التعددي إلى وحدة تفرضها أي ايديولوجية (قومية أو دينية أو مذهبية)، فإنه قفزة في المجهول. فالاحتفاظ بالخصائص الذاتية لكل أسرة روحية، لا يعني انعزالاً مذهبياً أو انقساماً دينياً، بل وحدة في تنوع غني. فالجسد اللبناني يتكون من كل الأعضاء. وليس في مقدور أي عضو أن يكوّن الجسد كله. والديموقراطية ولبنان ليست مطلقة ولا مثالية. ولكنها ديموقراطية ميثاقية، بمعنى انها مبنية على الميثاق الوطني الذي ارتضاه اللبنانيون بالاختيار والتوافق قاعدة لحياتهم الوطنية.

إن مجتمعاً ديموقراطياً حراً، متحاباً تتفاعل فيه الجماعات، من دون حواجز أو عقد، وتمارس فيه الدولة الدور الأساسي في إزالة الفروقات بين هذه الجماعات، مع احترام خصائصها الحميمة، قادر على الارتفاع إلى مستوى الرسالة التي تجعل من لبنان دولة يعتز بها أبناؤه جميعاً.

محمد السماك

هوامش الفصل السابع

(١) كانت لجنة الجامعة العربية تتألف من وزراء خارجية:
الكويت: صباح الأحمد الصباح
الأردن: مروان القاسم
السودان: حسن الترابي
الجزائر: علام بو سايح
الإمارات العربية المتحدة: حمدان بن زايد (وكيل وزارة الخارجية)
تونس: صلاح عبد الله (مندوب تونس لدى الجامعة العربية)

(٢) اشترك في لقاءات الكويت كل من:
- مفتي الجمهورية اللبنانية الشيخ حسن خالد
- البطريرك الماروني نصر الله صفير
- نائب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى الشيخ محمد مهدي شمس الدين (أصبح رئيساً للمجلس)
- بطريرك الروم الأرثوذكس أغناطيوس الرابع هزيم
- بطريرك الروم الكاثوليك مكسيموس الخامس حكيم
- رئيس المحاكم الشرعية الدرزية الشيخ مرسل نصر، ممثلاً شيخ عقل الطائفة الدرزية محمد أبو شقرا، الذي كان في حالة المرض.

(٣) تتألف اللجنة من ستة أعضاء هم السادة: الأمير حارث شهاب - عن الموارنة، غبريال حبيب - عن الارثوذكس، كميل منسى - عن الكاثوليك، جان سالمانيان - عن الارمن، عباس الحلبي - عن الدروز، سعود المولى - عن الشيعة، محمد السماك - عن السنة.

(٤) و (٥) ألقيت الكلمتان أمام المؤتمر الدائم للحوار اللبناني، مدرسة الحكمة - ٢٢/٥/١٩٩٤.

الفصل الثامن

اللبنانيون والنهضة العربية
دورهم في تجديد اللغة وتحديث الفكر

الدكتور إبراهيم بيضون

أستاذ التاريخ الاسلامي
في الجامعة اللبنانية

ثمة علاقة وثيقة لدى الباحثين بين انطلاقة النهضة العربية والحملة الفرنسية إلى مصر، وما رافقها من احتكاك مباشر، حدث للمرة الأولى على هذا المستوى، بين الشرق العربي، القابع حينئذ في دهاليز الظلام، والغرب الأوروبي، المشبّع بـ «مبادىء» الحرية، والقابض على زمام التقدم ومفاتيح الثورة الصناعية. كان ذلك في أول تموز/ يوليو من سنة ١٧٩٨، حين أمر الجنرال الفرنسي بونابرت بنزول جنوده إلى البر المصري، والزحف إلى القاهرة التي وصلوها بعد مقاومة، فاجأت الجنرال الصاعد وأربكت مشروعه السياسي الرامي إلى إقامة أمبراطورية شرقية على حساب النفوذ العثماني المتراجع، وإلى قطع الطريق الحيوي الذي يربط بين إنكلترا ومستعمراتها في الهند والشرق الأقصى، تمهيداً لإضعاف موقعها في أوروبا وتوجيه ضربة حاسمة إليه.

ولكن الجنرال الطموح، الذي كان قد سبقه نفوذ بريطانيا إلى المنطقة، متوغّلة بقوة في العاصمة العثمانية، ومحرضة، بالتالي، سلطانها على الوقوف في وجه التوسع الفرنسي، أيقن بعد التراجع عن أسوار عكا المنيعة، وعينه دائماً ترقب التطورات المثيرة في بلاده، أن مشروعه مكتوب عليه الفشل، فغادر سراً القاهرة، بالبقية من كبريائه، ولكن بالكثير من الطموح الذي فتحت أمامه الأبواب، مُسدلاً الستار على أحلامه الشرقية.

غير أن الحملة، إذ فشلت كمشروع سياسي، رفضته مصر بتوجيه من شيوخها

وعلمائها، فقد حققت، كمشروع ثقافي، نجاحاً باهراً بفضل نخبة من العلماء الذين اصطحبهم بونابرت، وحرص نائبه كليبر على استمرار أبحاثهم في هذه البلاد ودراسة أحوالها وطبيعتها وعادات شعبها، وهي الأبحاث التي كان من أبرز نتائجها فيما بعد حفر قناة السويس، فضلاً عن ربط مصر، لوقت غير قصير، بالثقافة الفرنسية، متأثرة بهذا المناخ الذي أشاعه علماء الحملة فيها.

ولم يكن قد مضى شهران على نزول بونابرت في مصر، حتى أصدر أمراً بتأسيس (المجمع العلمي)، مسوغاً الهدف منه، بنشر العلم والمعرفة[1]، والقيام بأبحاث تاريخية وأثرية واقتصادية في مصر. وقد سبق ذلك قرار إنشاء مطبعة بالحرف العربي وانتداب مستشرقين للإشراف عليها. فأسهمت هذه بنشر المعرفة التي كانت مقتصرة على النخبة فقط، وشكلت أحد أبرز المعالم للنهضة في المشرق العربي. وقد ترافق ذلك مع ظهور صحيفتين باللغة الفرنسية:

الأولى: Le courrier de l'Egypte، وهي تهتم بأوضاع الجيش والأخبار المحلية، فضلاً عن نشر الأوامر الرسمية.

الثانية: La Décade Egyptienne التي صدرت عن المجمع العلمي، وواكبت نشاطات العلماء وأبحاثهم المتشعبة.

وإذا كان الغرض الأساسي من هذه الحركة، يندرج في خدمة المشروع الفرنسي الاستعماري، فإنها من دون شك، وعلى الرغم من رحيل معظم العلماء (١٨٠١)، أوجدت حالة ثقافية، كان من الصعب التراجع عنها والعودة إلى ما قبل الحملة، ممهدة لما سمي بالاستشراق، الذي عُدّ بونابرت من رواده، باصطحابه تلك الجمهرة من العلماء ومحاولة توظيف أبحاثهم في خدمة أهدافه السياسية. وإذ لفتت حملته الأنظار في أوروبا نحو هذه المنطقة، فإن هؤلاء المستشرقين، لم يكونوا بعيدين عن حركة الاستعمار الأوروبي، وهي التي اقتبست هذا الوجه من التجربة البونابرتية. فانخرطوا بصورة متفاوتة في سياقها، وراحوا يحفرون بأقلامهم خطوطاً في حياة هذا الشرق وتراثه، أكثر عمقاً من تلك التي حاول حفرها قادة الحركة بسلاحهم الحربي المتفوق. ذلك أن البعثة العلمية التي رافقت حملة بونابرت، ستترك بصماتها الواضحة على الأرض المصرية، التي أصبحت بفضل ذلك منطلق النهضة العربية الشاملة في القرن التاسع عشر.

١ ـ الإرهاصات

لم يعدم عهد السلطان العثماني سليم الثالث تأثراً بأفكار الثورة الفرنسية. ولكن السلطان الذي كانت غاية برنامجه الإصلاحي، إنقاذ السلطنة من فسادها، تمهيداً للنهوض بها وتمكينها من التصدي للخطر الأوروبي المتربص بها، كان في المقابل حاسماً في مقاومة المشروع الفرنسي السياسي، وما ينطوي عليه من تهديد مباشر لدولته. غير أنه وقد نجح متوكئاً على «الحليف» البريطاني في إخراج الفرنسيين من مصر، فإن هذه الأخيرة، التي هزتها في العمق الصدمة المختلجة بفكر الثورة الفرنسية، ما لبثت بعد سنوات قليلة، أن تمردت على واقعها العثماني، مستلهمةً ما خلفته الحملة من تأثير شمل النخب فيها، من دون أن يكون بعيداً كذلك عن شخصية فرضتها متغيرات المرحلة، للقيام بدور كبير في تاريخها الحديث.

كان ذلك محمد علي، الذي تولى الحكم سنة ١٨٠٥، في أعقاب الجلاء الفرنسي عن مصر، معتمداً على دعم النخب الدينية، وبعض الزعامات الإقطاعية المعارضة لعودة النفوذ المملوكي، فضلاً عن طبقة التجار الكبار، الذين وجدوا في قيام حكومة مركزية، فرصة لتنشيط مصالحهم وعلاقاتهم مع الخارج[2]. ولم يتردد محمد علي، مستفيداً من هذه المعطيات، في الأخذ بالتجربة الأوروبية، لبناء دولة قوية في مصر، وهو ما اقتضى إحداث تحول جذري على المستوى الاقتصادي، والشروع في تأسيس جيش وأسطول حديثين. ولئن اعتمد على شخصيات تخلّفت عن الحملة الفرنسية بعد انسحابها، إلا أن ذلك لم يكن كافياً لبلوغ التحول المطلوب، والذي تطلب انفتاحاً مباشراً على الأنظمة الأوروبية، والأخذ بما حققته من منجزات علمية وتقنية مهمة.

وفي نحو منتصف العشرينات من القرن التاسع عشر، كان محمد علي قد أرسى دعائم الدولة المصرية الحديثة، متعدياً اهتمامه، في هذا المجال، شؤون الجيش والإدارة إلى شؤون الاقتصاد، من زراعة وصناعة وتجارة وتسويق[3]. وكانت التجربة الأوروبية، تأخذ باهتمامه، وتدفعه إلى مزيد من التفاعل معها والاقتباس عن منجزاتها. واستأثرت فرنسا، أو كادت بهذا الاهتمام، بناء على ما خلفته بعثتها العلمية من ذخيرة في مصر، فضلاً عن تأثر محمد علي شخصياً بتجربة بونابرت ومشروعه الذي تشابهت بعض خطوطه لدى القائدين الطموحين، خصوصاً ما

تعلق بالموقف من السلطنة العثمانية، ومحاولة التأسيس لأمبراطورية «عربية» على أنقاضها. ولئن وقفت عكا عقبة أمام القائد الفرنسي، من دون أن تكون كذلك بالنسبة إلى القائد المصري، فإن بريطانيا كانت العقبة الأساسية بالنسبة إلى الاثنين[٤].

ولم تمر سنوات عشر أو نحوها على قيام دولة محمد علي حتى كانت اللغة الفرنسية قد أخذت تشق طريقها في مصر، حاملة أفكار الفلاسفة الكبار، من أمثال فولتير وروسو ومونتسكيو وغيرهم[٥]. وبعد عشر سنوات أخرى (١٨٢٦) كانت أول بعثة من الطلاب المصريين تتجه إلى فرنسا، وفي أثرها بعثات متوالية، شكلت جميعها حلقة جديدة في التفاعل مع الحضارة الأوروبية، بمثل ما جسدت النخب الدائرة فيها، حركة التحول في المجتمع المصري في ذلك الوقت.

وكان رفاعة الطهطاوي أحد أبرز الذين ضمتهم هذه البعثات. وقد تمتع، بفضل تمكنه من العلوم الشرعية، وما تزوده من ثقافة غربية جديدة، بقدرة خاصة على استيعاب متغيرات المرحلة، والتوفيق بين اتجاهاتها السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية. فكان، من هذا المنطلق، «رائد التنوير العربي»[٦] وأول المفكرين السياسيين العظام في مصر الحديثة[٧]، كما يصفه كل من ليفين وحوراني. وهو إذ حمل في وجدانه النهضة المصرية، فإنه لم يكن منقطعاً عن المحيط العربي، إذ نضحت كتابات له بأفكار ومصطلحات، تعنيه تراثاً ومستقبلاً في الصميم، وذلك انطلاقاً من النظرة التوفيقية عينها التي اتسم بها فكره السياسي والاجتماعي.

وبهذا المعنى، كان الطهطاوي، من خلال إدارته لمدرسة الألسن، ودوره في الترجمات الفرنسية بلغة العرب، إحدى الركائز الأساسية للنهضة العربية، التي وفر لها حاكم مصر الظروف الملائمة. وتكمن أهمية الطهطاوي في تفهمه لطبيعة التطور البشري، من دون أن يحول بينه وبين ذلك، ما طغى على البلدان الإسلامية من جمود، بلغ ذروته عشية الحملة الفرنسية على مصر. كما تأتي أهميته ورفاقه، في ذلك الإحساس المبكر بالوعي التاريخي، والتلقي من الموقع الإسلامي نفسه، مؤثرات الفكر الغربي المسيحي، مما جعلهم رواداً بالفعل على مساحة المنطقة العربية، وليس في مصر فقط.

٢ ـ عاملان مهمان: الإرساليات وحملة إبراهيم باشا

إن الفكر النابض بالقيم هو الأكثر قدرة، عبر العصور، على اختراق الحواجز

مهما ارتفعت، والعقول مهما تطلعت إلى الوراء. وإذا كانت أفكار الثورة الفرنسية، متجسدة على الخصوص في قيمها المتعلقة بالحرية والمساواة وحقوق الانسان، لم تحدث صدمة كبيرة، على المستوى النظري، بالنسبة إلى المسلمين الذين عرفوا مثل هذه الأفكار في القرآن وأحاديث الرسول، إلا أنها أثارت الانبهار لدى جميع الفئات التي عاشت نمطاً من الحكم، لا يحمل شيئاً من هذه القيم على صعيد الممارسة، خصوصاً في تلك الحقبة التي أخذ يسود فيها نظام الالتزام، بما يحمله من قهر واستبداد لرعايا السلطنة.

وإذا كانت النهضة العربية الحديثة، قد نبتت لها جذور مشابهة في منطقة أخرى إلى الغرب من مصر، حيث برز إصلاحي آخر من هؤلاء الرواد، هو خير الدين التونسي، آخذاً من المنابع نفسها التي نهل منها الطهطاوي ورفاقه[٨]، فإن ثمة بلاداً ماجت فيها متغيرات المرحلة، وكان للغرب الأوروبي دور أكثر فاعلية فيها، استطاعت الإمساك بزمام الدور، حين كان للنخب اللبنانية تأثيرها البارز في هذا المجال، منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر. أما التحول الفعلي الذي قاد لبنان إلى أن يصبح أحد المراكز الأساسية للنهضة، فكان مصدره في الواقع عاملان على قدر كبير من التكامل، على الرغم من اختلاف كل منهما، مساراً ومشروعاً، عن الآخر:

ـ العامل الأول، عبّرت عنه الإرساليات الأجنبية التي تعود بداياتها إلى القرن السابع عشر، واقتصرت حينئذ على تأسيس بعض المدارس ونشر الكتب الدينية برعاية كاثوليكية فرنسية[٩]. وقد ظل هذا النشاط التبشيري في نطاقه المحدود حتى أتيحت له، في القرن التاسع عشر، ظروف ليست منفصلة عن العامل الثاني، مكتسباً في ظلها مضمونه السياسي إلى جانب المضمون الديني والتربوي.

ـ العامل الثاني وهو مرتبط بحملة إبراهيم باشا إلى بلاد الشام (١٨٣٢ ـ ١٨٤٠) وأبعاد التجربة المصرية المتطورة، والتي نقلت للمرة الأولى إلى لبنان والمنطقة أساليبها في الحكم والإدارة، فضلاً عن مفاهيمها الجديدة في السياسة والمجتمع. وكان مما اتسمت به هذه التجربة هو التعايش مع نمط من الحكم غير مألوف في الإطار العثماني، والتعرف على مصطلحات جديدة في الفكر السياسي.

ولعل القائد المصري، الذي يركز المؤرخون على نزعته «القومية» التي دفعته، في رأيهم، إلى محاولة إقامة «دولة عربية» على أنقاض السلطنة العثمانية المتداعية، كان

في استطاعته من خلال ذلك توظيف هذه المصطلحات على أرض الواقع، بمنأى عن التعصب المتعارض أساساً مع الفكرة القومية، حتى وإن كانت مجرد صياغة شكلية لمشروعه السياسي. ويلفت المؤرخون، خصوصاً في هذا المجال، إلى عنصر التسامح الذي كان بارزاً في سياسته المحلية، وأدى، في البداية، إلى تلك الاستجابة الشعبية الحارة لحكمه.

وكان من محصلات هذا التسامح أيضاً، تكثيف البعثات التبشيرية نشاطها، خصوصاً بعد دخول البروتستانت (الأميركان) على خط التنافس مع الكاثوليك (الفرنسيين)، والتسابق إلى إثبات الوجود في المنطقة. ولا شك أن حركة التبشير، تركت بصمات واضحة على التطور الاجتماعي والفكري في لبنان خلال القرن التاسع عشر، حيث وجدت مناخاً ملائماً لم يتأمن لها في البلدان الأخرى في المنطقة. ومن هنا بدت هذه الحركة وكأن لبنان مسرحها الوحيد، في حين كانت لها نشاطات ملحوظة في مصر وبلدان عربية أخرى، في المشرق والمغرب.

ولعل هذه المسألة مرتبطة بالمشروع الغربي، الذي كان لا يزال يراود الأوروبيين منذ الغزو الصليبي، وهو المتمثل في إقامة الدولة المسيحية في الشرق. ويمكن أن نستثني من ذلك ألمانيا (بروسيا) التي لم تكن متحمسة لمثل هذا المشروع، بسبب تحالفها الوثيق مع السلطنة العثمانية، مما حال دون اشتراكها فعلياً في النشاط الإرسالي، ذلك الذي حمل ضمناً تشجيع الدول الأوروبية الأخرى لهذا المشروع.

ولم تكن مصر، في الواقع، خارج دائرة الاهتمام الأوروبي، في هذا الصدد، ولكن الأقباط الذين ربما شكلوا، من هذا المنظور، حلقة لهذه الدولة المسيحية المقترحة، لم يستجيبوا لفكرتها، وظلوا على تمسكهم بالسلطنة العثمانية (الإسلامية) وبالتالي، فإن علاقتهم مع الغرب لم تصل إلى حدود التحالف، على نحو يجعل منهم ركيزة لمشروعاته السياسية في المنطقة. وكان لويس التاسع، ملك فرنسا، قد تنبه إلى أهمية الدور الذي يمكن أن يقوم به الأقباط في خدمة الأهداف السياسية الغربية، لا سيما أن إقامتهم في المدن الساحلية، بما يعنيه ذلك من احتكاك بالتجار الأوروبيين، قد سهلت الاتصال بهم، وشجعته على استنهاضهم في إطار المشروع الأوروبي السالف الذكر.

ولكن هذه المحاولة تصدى لها المماليك، بإرغامهم الأقباط على الانتقال إلى الداخل، مما أدى إلى تراجع علاقة الأوروبيين بهم، آخذين في التحول نحو لبنان،

كبديل أكثر ملاءمة للتحرك في هذا الاتجاه. وقد مهد لذلك لويس التاسع، وهو الأكثر حماسة حينئذ بين ملوك أوروبا للمشروع الأوروبي، حين بادر بعد خروجه من الأسر وانتقاله إلى عكا، إلى الاتصال بالموارنة وحثهم على التعاون معه في هذا السبيل. وعلى الرغم من المبالغة في حجم المساعدة التي قيل إن الملك الفرنسي تلقاها من جبل لبنان، إلا أنها شكلت، فيما يبدو، مدخلاً إلى علاقة خاصة بين الموارنة وأوروبا، خصوصاً فرنسا[١٠]، وهي علاقة سرعان ما توثقت في القرون التالية، حيث الأجواء في لبنان مؤاتية لانتشار الإرساليات على ذلك النطاق الواسع، مستفيدة على الخصوص من حكومة إبراهيم باشا، وما حملته من أفكار هزت الثوابت القديمة، بما فيها الهالة العثمانية الطاغية.

وهكذا وجدت البعثات التبشيرية مجالاً فسيحاً لنشاطها، متوِّجة في هذه الحقبة جهود سنوات طويلة ماضية. وكان للأمراء الذين تعاقبوا على الحكم في لبنان، دورهم أيضاً في تشجيع هذه البعثات التي وجد فيها بعضهم نافذة على الغرب، ومتكأ لمشروعه المناهض للسلطنة العثمانية. ومن جهة أخرى، فإن هذه البعثات، غير المنفصلة عن الصراع السياسي الدولي، ومحاولة كل من الدول الكبرى إيجاد موطىء قدم من خلالها في المنطقة، أحدثت حالة تنافسية صاخبة بين المبشرين الكاثوليك والبروتستانت، بلغت ذروتها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مسفرة عن تلك الصروح العلمية التي أخذت تشع في سماء المنطقة، وتشكل إضافة إلى الصروح المحلية المتماهية معها، الدعامة المتينة في بنيان النهضة العربية، على نحو لم تعد مصر مستأثرة بالريادة فيها، بعد هجرة المثقفين اللبنانيين إليها، هرباً من الاضطهاد العثماني واضطلاعهم بالدور البارز في مجال الصحافة والأدب والفكر.

٣ ـ الروّاد

ولكن البعثات التبشيرية، على أهمية منجزاتها، لم تكن باعثة تلك الحركة التي كانت قد نمت جذورها في الأرض، منذ القرن الثامن عشر، حين تولت الأديرة المارونية الاهتمام المبكر بالتراث، مؤسسة لهذه الغاية مطبعة دير مار قزحيا الرائدة، ذات الحرف العربي، في المنطقة. وكانت مدرسة روما المارونية، التي أنشئت في القرن السادس عشر بمثابة البداية الأولى، أو الجسر الذي عبرت عليه ثقافة النهضة الأوروبية إلى لبنان، حيث كان طلابها من الكهنة يتلقون العلوم العصرية إضافة إلى

العلوم الكهنوتية، ومن ثم يزودون بها تلاميذهم في المدارس، التي أخذت تنتشر إلى جانب الكنائس في لبنان[11]. كما ظهرت في تلك الفترة مدرستان: الأولى في زغرتا (١٧٣٥) والثانية في عين ورقة(١٧٨٩)[12]، فكان لهما، لا سيما الأخيرة، تأثير كبير في تطوير الأسلوب التعليمي، وفي تعزيز اللغة العربية التي أصابها الانحطاط. ويمكن اعتبار هذه المرحلة، بمثابة التأسيس لحركة النهضة التي تزامنت انطلاقتها الفعلية مع حملة إبراهيم باشا إلى بلاد الشام. ففي ذلك الوقت، تأسست مدرسة في ريفون (١٨٣٢) كما أعيد افتتاح مدرسة عين طورة اليسوعية (١٨٣٤)[13]، مما شكل تجربة باهرة، في رأي جورج أنطونيوس، «استطاعت بما أرسته من أصول لنظام ثقافي جديد أن تمهد الطريق أمام اللغة العربية، لتعود مرة أخرى قادرة على أن تكون وسيلة التعبير عن الفكر[14]».

وبعد تآمر الدول الكبرى، وفي طليعتها بريطانيا، على الحكم المصري، في بلاد الشام، وجلاء قواته وفقاً لمعاهدة لندن (١٨٤٠)، انفتحت الأبواب على مصاريعها أمام البعثات التبشيرية، في وقت لم تعد فيه السلطنة العثمانية قادرة على الإمساك تماماً بزمام الموقف في لبنان، الذي وجدت فيه الدول الأوروبية أرضاً خصبة لمؤامرتها على السلطنة العثمانية المتداعية. حدث ذلك بشكل خاص في أعقاب الفتنة الطائفية (١٨٦٠) التي لم يكن بعيداً عنها شبح هذه الدول، مما أسفر عن ربط لبنان بصيغة المتصرفية، التي نشطت في ظلها العمليات الإرسالية على نطاق واسع. فأنشأ البروتستانت (الإنجيليون) حينذاك المدرسة الإنكليزية (١٨٦٠) والمدرسة الإنجيلية السورية التي تطورت إلى الكلية السورية، ثم حملت، فيما بعد، اسم الجامعة الأميركية[15].

أما اليسوعيون، فقد وجدوا سهولة أكثر في التحرك، بناء على العلاقة الوثيقة بالطائفة المارونية والرعاية الفرنسية للأخيرة، فأكسبت إرسالياتهم طابعاً سياسياً، إضافة إلى الطابع التبشيري الثقافي منذ ذلك الوقت. وأسسوا بدورهم مدرسة غزير (١٨٧٤) التي انتقلت في العام التالي إلى بيروت، حاملة اسم جامعة القديس يوسف، فيما بعد. هذا عدا مدارس أخرى في بيروت وزحلة ودمشق وغيرها[16].

وقد حفّزت نشاطات الحركة الإرسالية، الهيئات الأهلية، وهي في معظمها هيئات مسيحية، على السير في هذا المضمار، فكان لها مدارسها الخاصة، التي لم تقل تأثيراً وحضوراً عن المدارس الإرسالية. ويشار، باهتمام، في هذه المرحلة،

أي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إلى ما حققه بطرس البستاني، بإنشائه المدرسة الوطنية (١٨٦٣) التي تخرجت منها نخبة من المفكرين والأدباء النهضويين. ولعل اتخاذها اسماً غير مقرون بصفة طائفية ما، هو تجسيد لخيارات هذا «المعلم» الرائد، المنفتح، فكراً، على آفاق لم تعبث بها صراعات المرحلة ومحاولات إثبات الوجود، عن طريق الطائفة، أو الالتحاق بالإرسالية.

وإذا كان البستاني قد تخرج من مدرسة الطائفة (عين ورقة)، إلا أن فكره حمل الكثير من التمايز عن المدرسة العريقة، التي أخذت به إلى ينابيع التراث العربية، فأبحر فيه وعاد بكنوز نفيسة، كان قد طمسها الزمن. ولكنه حمل في الوقت نفسه روحاً متمردة، تحاول أن تجد مكاناً أرحب خارج المدرسة والطائفة. فاتجه إلى الغرب، مكتسباً من ثقافته الحية ومن تجربته الغنية، أفكاراً وظّفها في الدعوة إلى نبذ التعصب ومحاربة الأحقاد الدينية. وكانت صحيفته الأسبوعية (نفير سوريا) الصادرة حينذاك في بيروت، منبراً لهذه الأفكار الجديدة وما يكتنفها من دعوات جريئة إلى التوفيق بين الأديان، وإلى الحث على طلب المعرفة، كسبيل إلى استنارة العقل، القادر بفضل ذلك على دحر التعصب والتخلف[17].

كما يجدر التنويه في هذا السياق، بالصحيفة الثانية التي أصدرها البستاني (الجنان)، كصحيفة سياسية وأدبية نصف شهرية، مؤكدة من خلال شعارها[18] على النهج نفسه الذي تجلى في تأسيسه المدرسة الوطنية، وهو شعار لم يكن مألوفاً في ذلك الوقت، سواء في لبنان أو في بقية الأقطار العربية، هذا إذا استثنينا مصر التي حرك الطهطاوي فيها المشاعر الوطنية، وإن في صورة أقل مباشرة مما كان لدى البستاني.

والواقع أن ثمة خيطاً ربط بين الحركة النهضوية في مصر، وبين مثيلتها في لبنان، إذ كانت الأولى رائدة من حيث الأسبقية، ولكن الثانية بدت أكثر دينامية، بفضل المعطيات المؤثرة فيها، سواء كانت على صعيد الاحتكاك بالثقافة الغربية، أو العلاقة المتوترة بالدولة العثمانية، أو التواصل مع التراث العربي، مما أسهم في بلورة الفكر السياسي والاجتماعي، وما نجم عنه من شحن للمواقف وبداية تحديد الخيارات في تلك الفترة (النصف الثاني من القرن التاسع عشر).

وإذ أصاب حركة النهضة في مصر شيء من الركود، بعد الطهطاوي، فإنها استمرت صاعدة في لبنان، مستمدة وهجها من نحو جيلين من النخب المستنيرة،

من غير أن تقتصر مساحتها على لبنان فقط، بعدما ضاق الأخير بالاستبداد العثماني وملاحقة الأحرار فيه. فانضوى هؤلاء تحت رايتها إلى حيث استقر بهم المقام في مصر أو في الأميركتين، أو بعض المدن الأوروبية، متابعين مهمتهم في أجواء تتمتع بقدرٍ من الحرية. فكان ذلك من فرادات النهضة اللبنانية التي تعززت بفرعها الاغترابي، بقدر ما استمرت تبث في الأخير من روحها المتوقدة ومن قيمها الساطعة، ما جعله يتبوأ مكانته الطليعية، المختلجة فيها ثقافتا الشرق والغرب.

وفي الأصل، يبقى البستاني، وإلى جانبه رائد آخر، لم يتلق مباشرة الأفكار الغربية، ولكن استطاع من خلال شغفه بلغة العرب وتاريخهم أن يكون عضواً فاعلاً في هذه الحركة، وهاجسه ـ كما البستاني ـ محاربة التعصب الديني، والتأكيد على التراث المشترك بين العرب، على اختلاف عقائدهم، كسبيل إلى النهوض وتحقيق المستقبل المشرق. كان ذلك ناصيف اليازجي، الذي اختاره الأمير بشير الثاني كاتباً في ديوانه[١٩]، إلا أنه ظل غير متأثر بنهجه، وأقرب إلى نهج التبشير الأميركي، شأن زميله ومعاصره البستاني.

والواقع، إن هذين الرائدين اللذين تزامنت نشأتهما مع أحداث مهمة، من الحكم الشهابي المطلق في جبل لبنان، إلى حملة إبراهيم باشا وما أشاعته من أجواء التسامح في المنطقة، إلى احتدام التنافس التبشيري، فضلاً عن الفتن الطائفية التي ذرت قرنها بعد انسحاب الحملة المصرية، يشكل كلاهما أساساً متيناً في النهضة التي واجهت حينذاك عوائق كثيرة، سواء من جانب الحكم المحلي، أو من جانب الدولة العثمانية، فضلاً عن الإرساليات الغربية التي لم تكن، على الرغم مما حملت من إيجابيات، منفصلة، كما بعض المستشرقين في ركابها، عن مخططات الاستعمار، المتربص بالاقطار العربية الخاضعة للحكم العثماني، وعلى رأسها لبنان، الخاصرة النازفة في جسد السلطنة.

ولقد تجلت أصالة البستاني، كما اليازجي، في تلك الحماسة المفرطة لإحياء التراث العربي، ذلك الذي تكرس رسالة لدى أبنائهما ومن سار في هذا الطريق من النخب المتأثرة بهم. ويستوقفنا، في هذا السياق، سليم البستاني الذي تمسك بنهج أبيه، لا سيما في طرحه الجريء بأن الأمة العربية «ستستعيد ما فقدته أمس عن طريق إنجاز الوحدة وبقوة الولاء للأمة، وهو ما يتماشى مع التكافل الوطني، لا الديني» حسب تعبيره[٢٠].

ولم يكن أقل اندفاعاً منه إبراهيم اليازجي، الذي كرس حياته لقضية نهوض العرب وتمجيد تراثهم، مختصرة ذلك قصيدته الشهيرة، التي ألقاها في الجمعية العلمية السورية (أسست ١٨٥٧)[٢١]، بما انطوت عليه من جرأة شديدة في مضامينها القومية والتحريضية ضد الاستبداد العثماني. وقد أحدثت هذه القصيدة، التي اتخذتها جمعية بيروت السرية، فيما بعد، شعاراً لها، دوياً واسعاً في المشرق العربي. كما احتلت قصائد أخرى للبستاني الأهمية نفسها، في التحريض على نبذ التعصب الديني والدعوة إلى وحدة العرب[٢٢].

على أن أحد هؤلاء الرواد، ذاعت شهرته في ذلك الوقت، لما حملته كتاباته من نكهة خاصة وما انطبع به سلوكه من دينامية وجرأة، وهو أحمد فارس الشدياق، الذي اتخذ اسمه الأول بعد اعتناقه الإسلام، الأمر الذي ظل موضع ارتياب لدى بعض المؤرخين[٢٣]، وإن كان متفقاً على تحوله إلى البروتستانتية من قبل. ومن الراجح أن هذا التحول نجم عن علاقته السيئة بالبطريركية المارونية، التي شن ضدها حملة عنيفة[٢٤]. ولقد قاده هذا «التمرد» على الطائفة، إلى البحث عن مكان أوسع خارجها، فأكثر من الترحال ما بين مصر والآستانة وباريس ولندن ومالطة، حيث بهرته مظاهر الحرية والنُظم السياسية والاجتماعية في البلدان الأوروبية. غير أن ذلك كان يوقعه أحياناً في التناقض، ربما بتأثير من علاقته بالدولة العثمانية، حيث أصدر من عاصمتها جريدته (الجوائب). وهو في النهاية يسبح في فضاء اللغة، شأن الآخرين من الرواد، الذين وجدوا فيها ضالتهم بالعودة إلى التراث العريق والشخصية المجيدة للعرب، ومن ثم استلهام صورة مشرقة من خلالها للمستقبل. وبهذا الحافز، وضع كتابه الشهير «الساق على الساق»، لتأكيد ما تملكه اللغة العربية من التمايز والتفوق[٢٥].

ومن هذا المنظور، فإن النهضة العربية الحديثة، كانت مدينة بالكثير لهؤلاء الرواد المسيحيين الأوائل، حتى كادت أسماؤهم تطغى على صفحاتها المضيئة. وإذا كان المسلمون قد تأخروا عن مواكبتها، نتيجة للرابطة التي تشدهم إلى السلطنة العثمانية، وتحديداً إلى مؤسسة الخلافة فيها، فلم يكن في إمكانهم البقاء طويلاً وراء هذه الحركة التي كانت تعنيهم في الصميم، خصوصاً وان لغة القرآن كانت مدار الاهتمام، ومحور النشاط فيها. وما لبث هؤلاء أن اندرجوا في سياستها، وشرعوا في التعبير عن ذاتهم، وإن في صورة خجولة، في بادىء الأمر. لذلك انصبت جهودهم حينذاك على الدراسات اللغوية، وبدأت مؤسساتهم التربوية تفرض

وجودها، في محاولة لمواكبة الطوائف الأخرى، في هذا المجال. ومن أبرز ما تحقق في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، تأسيس جمعية المقاصد الإسلامية ومدرستها، على يد الشيخ عبد القادر قباني ورفاقه في هيئة الجمعية. وقد شكلت إلى جانب مدارس أخرى، مثل الحكمة (المارونية) والثلاثة أقمار (الأرثوذكسية) وعين تراز (الكاثوليكية) المدماك المتين في صرح النهضة، انطلاقاً من الدور الذي نهض به خريجوها في إغناء اللغة العربية ونشر الوعي الاجتماعي والسياسي، فضلاً عن الاحتكاك بمراكز التقدم الحضاري.

ويبدو أن المسلمين، على المستوى العام، كانت القراءة والكتابة أكثر انتشاراً بينهم، بفضل الكتاتيب التي تعلم القرآن، هذا عدا عن قيام بعض العلماء بتدريس العلوم الإسلامية في بيروت وطرابلس وصيدا[٢٦]. ولا يفوتنا في هذا المجال، التوقف عند النهضة العلمية والأدبية المبكرة، التي عرفها جبل عامل، والتي أسهمت فيها مجموعة من الأسر العلمية المعروفة[٢٧]. وكانت هذه النهضة قد انطلقت مع الشهيد الأول، الشيخ السعيد محمد بن مكي الجزيني العاملي، صاحب كتاب «اللمعة الدمشقية»، في القرن الرابع عشر[٢٨]. وإذ أعدم هذا الرائد (١٣٨٤م) فإن حركة العلم لم تتوقف في جبل عامل، حتى بعد الهجمة التي استهدفتها على يد والي عكا أحمد باشا الجزار، والتي أودت بمكتباته العريقة وما احتوته من مخطوطات نفيسة[٢٩]. ولقد أسهم في تعزيزها حكام الجبل المحليون الذين احتضنوا العلماء والشعراء، حتى غدا مقر أحد أمرائهم في القرن السابع عشر، وهو حمد المحمود (من آل الصغير)، صورة تحاكي بلاط سيف الدولة في حلب، حسب تعبير السيد حسن الأمين، حيث ازدحم الشعراء على بابه، يمجدون انتصاراته، فيما كان يجزل لهم العطايا والهبات[٣٠].

لقد خاض حمد المحمود الحرب إلى جانب العثمانيين، متعقباً فلول الحملة المصرية، فكافأوه على انتصاراته واعترفوا به حاكماً على جبل عامل[٣١]. وفي ما عدا ذلك، كانت وطأة الحكم العثماني شديدة على أبناء هذا الجبل الذين عانوا الاضطهاد، وحصدت السيوف رقاب علمائهم، مما دفع بعضهم إلى الهجرة نحو العراق وإيران. وقد أحدث ذلك تفاعلاً على المستوى العلمي والأدبي، ما لبث أن تبلور في حركة ساطعة، كان من مظاهرها عدد من المدارس، في بنت جبيل والنبطية وشقرا وعيناتا وغيرها، مما أسس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وقد ظلت هذه المدارس تمارس دورها الفاعل في نشر الوعي الفكري

والاجتماعي، على يد مؤسسيها المتخرجين غالباً في النجف بالعراق، حتى تم إقفالها على مشارف القرن العشرين.

وإذا كانت الحركة العلمية قد ظلت بطيئة في المراكز الساحلية، المندرجة تحت الحكم العثماني المباشر، من دون أن تصاحبها نزعة «التمرد» بشكل عام، وما يمكن أن يصاحبها من تفاعل في حجم المرحلة، فإن هذه الحركة كانت أكثر حضوراً في الجبلين: جبل لبنان وجبل عامل، مع فارق أن الانفتاح المبكر للأول على ثقافة الغرب، من خلال المدرسة المارونية في روما، وتوافد الإرساليات عليه، أكسباه خصوصية في عملية إنتاج النهضة، لم يستطع الثاني الارتقاء إليها بفعل تهميشه والتضييق عليه، وبالتالي انغلاقه أمام التيارات الفكرية الحديثة. ومن هذا المنظور، سيكون لجبل لبنان إسهامه المحوري في عملية التطور، التي اتخذت سياقاً متسقاً في حركيته وحلقاته، بمثل ما اتسمت بالدينامية والتنوع والانفتاح.

٤ ـ النهضة والإشكالية القومية

ليس ثمة شك في أن الحركة السياسية، المتفتحة بواكيرها منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر، قد ضخّت النهضة بواحد من الروافد الأساسية، ذلك الذي أكسبها فرادة في محيطها. ولم يكن التركيز على اللغة العربية لدى النهضويين الرواد، في محاولة لبعثها وتجديدها، سوى تعبير عما تتوق إليه الأنفس، في ذلك الوقت، من تأكيد على التراث والجذور. وعلى الرغم مما يمكن أن تحمله هذه الحركة من روح المبالغة، خصوصاً لدى المسلمين الذين ظلوا، أو معظمهم، لوقت متأخر يرون في الدولة العثمانية دولتهم، الحاملة ولو اسمياً لواء الخلافة، فإن اتخاذها ذلك المضمون الثقافي، لم يخل من تأثير في المسلمين الذين تمسكوا بالفكرة العثمانية، اتقاء للخطر الأوروبي، في وقت تفاعلت في نفوسهم، وإن في صورة خجولة، فكرة العروبة، وما انطوت عليه من شعور بالتفوق الحضاري على الأتراك.

وعلى هذا الأساس، اكتسبت «العروبة» حينذاك بعدها الشمولي، غير المحصور في الإسلام، وأثارت، كمضمون سياسي وحضاري، النفوس بمعزل عن الرابطة الدينية ومقدسات الثوابت، التي أخذت في التراجع بعد اهتزاز صورة الخلافة، وانكشاف المستقبل العربي على الخطر. وكانت الجمعية الأولى التي حملت هذه الهواجس، قد انطلقت في صورة سرية، من بيروت نحو عام ١٨٧٦، محددة

الهدف من تأسيسها بمقاومة الاستبداد والمطالبة بالمساواة مع الأتراك[٣٢]. وقد لفت نشاط هذه الجمعية القناصل الأجانب، الذين جاء في أحد تقاريرهم: «إن لغة بعض المناشير وأسلوبها يدلان على أن كاتبها رجل على كثير من الثقافة»[٣٣]، مما يعني أن المنخرطين فيها كانوا من تلك النخبة التي تصدت لإحياء اللغة العربية، انطلاقاً إلى صياغة مشروع خارج الإطار العثماني. فقد كانت لغة هذه «المناشير» من النمط العربي الذي لا يحسنه إلا من كان يجيد عربية القرآن، ويعرف الشعر العربي، حسب التقرير نفسه[٣٤].

وهكذا، فإن الحركة السياسية تصبح جزءاً من الحركة الثقافية التي سبقتها، من دون أن تكون الأخيرة محصورة في دائرة التراث، بقدر ما استلهمت خطابه القومي لتفعيل القضية العربية. وإذا كان من تسربت أسماؤهم كأعضاء عاملين في هذه الجمعية، ومحرّر لبعض مناشيرها، ومنهم فارس نمر، أحد رموز تلك المرحلة، فإن أصابع الاتهام أشارت أيضاً إلى جمعية المقاصد بالضلوع فيها، بناء على الأسلوب العربي المتين، الذي صيغت فيه المنشورة المذكورة[٣٥]. وهنا تكمن في الواقع أهمية هذه الظاهرة المبكرة، والتي التبست هوية المحركين لها على المراقبين، كونهم جميعاً يتقنون لغة القرآن، مسيحيين بأكثريتهم، ومسلمين ربما كأقلية لم يكن اختراق ولائها العثماني على شيء من السهولة في ذلك الوقت.

ولعل الادعاء، بأن النهضة، من هذا المنظور القومي، اتسمت بلون طائفي معين، بما في ذلك إرهاصاتها المتجلية في الجمعية الثورية السرية، التي انطبعت في بعض الأذهان، كحركة مسيحية مناوئة، من منطلق ديني، للأتراك، لا يستند كثيراً إلى الواقع، لا سيما أن هذه الجمعية حرصت على توسيع مداها الجغرافي العربي إلى دمشق، وربما إلى بغداد. فكانت نواة تلك الجبهة التي أخذت تتشكل في مطلع القرن العشرين، بناء على الهواجس القومية، المنطلقة بعيداً عن الطائفية وعصبياتها.

ولم يكن تَصدّر المسيحيين لها، أو حماستهم في التعبير عنها أكثر من المسلمين، مما يقلل من شأن هؤلاء فيها، ولكن المسيحيين، غير المنضوين دينياً تحت لواء الخلافة، والمنهمكين منذ وقت مبكر بأمور التراث، ذلك الذي دفعهم إلى التشبث بالعروبة كحركة تتعارض مع «العثمانية»، توافر لهم من حرية التعبير عن هذه الهواجس ما لم يتهيأ للمسلمين، الذين عرقلت مسيرتهم في هذا السبيل ازدواجية الولاء للعروبة والعثمانية.

هذه الإشكالية بدت على عكس ذلك محسوسة لدى المسيحيين، منذ وقت سابق على «الجمعية السرية»، كما في عبارة «حارة» لسليم البستاني عن الوحدة العربية، صيغت في صورة تساؤلية مشبعة بالتمنيات: «هل يرد الزمان إليهم (العرب الاتحاد (...) هل يطلع في شرقهم بدر العلم»[٣٦]. وهو إذ يدرك بوعيه التاريخي، معنى هذه الوحدة والحاجة الملحة إليها للنهوض بالعرب، فلأنه يدرك أيضاً الموقع الحضاري المتفوق لأمتهم، والذي هو جدير بأن يعيد إليها الاعتبار ويسترد لها الحرية، ومن ثم يقودها إلى الارتقاء.

ولعل هذا المناخ الذي تأسس على دعوة العروبة، مستندة إلى القيم الحضارية، قد تبلور مع حركة سرية أخرى، ظهرت عام ١٨٨١ في بيروت واتخذت لها فروعاً في دمشق وطرابلس وصيدا، وهي «جمعية حقوق الملة العربية»[٣٧]. وليس خافياً ما ينطوي عليه هذا الاسم للجمعية من اتجاه غير فئوي في صراعها ضد الاستبداد الحميدي، متغلبة على خطابها النبرة القومية الواضحة. ومرة أخرى، تفرض اللغة نفسها، كعنصر حيوي في الدعوة إلى وحدة العرب ـ مسيحيين ومسلمين ـ الذين توجّه إليهم أحد المناشير الصادرة عن الجمعية بالقول: «منكم ظهر أولو العلم والفضل (...) وعلى قواعد لغتكم بنيت أصول الخلافة»[٣٨]. فاللغة ما انفكت، من هذا المنظور، محور تلك الحركة، على نحو ما كان لدى المتنورين الأوائل، من أمثال البستاني واليازجي، الذين وجدوا في إحياء لغة القرآن إحياءً للماضي التليد واسترجاعاً لمجد الخلافة التي «اختلسها» ـ حسبما جاء في المنشور نفسه ـ الأتراك. وهي دعوة ليست مبنية على هواجس المرحلة فقط، وإنما هي متكئة أيضاً على موروث عربي قديم، لم تنفصل مطلقاً اللغة فيه عن الشخصية القومية، حتى قبل الإسلام، إذ كان «العرب ـ وفقاً لرأي حوراني ـ يعتزون اعتزاز خاصاً بلغتهم، وأنه كان لهم (...) نوع من الشعور بأن هناك (...) وحدة تضم جميع الناطقين بالضاد المتحدرين من القبائل العربية»[٣٩]. وهي ـ أي اللغة ـ بهذا المعنى، تجسد بُعداً يتجاوز الاهتمام بالتراث، لتصبح، كمضمون سياسي، أداة التفجير للواقع الصعب والتخلص من براثن الاستبداد ... ولن يتحقق ذلك إلا بعودة الحق إلى أهله ـ أي العرب ـ الذين هم «أنسب الأقوام لأن يكونوا مرجعاً في الدين»[٤٠]، كما عبّر عن هذه الحركة في صورة أكثر مباشرة عبد الرحمن الكواكبي.

وفي هذا السياق، يطل القرن العشرون على حلقة سرية، تتخذ بدورها اللغة غطاء للنضال السياسي المحظور، وهي التي تأسست في دمشق (١٩٠٣) قبل أن

تنتقل إلى بيروت وتضم إليها نخباً من الشباب «القوميين»، من أمثال عبد الغني العريسي وعارف النكدي ومحمد المحمصاني وعادل أرسلان وغيرهم. وكان من صميم أهدافها، بعث تراث العرب، والتحريض على النهوض من سباتهم، والمطالبة بفرض لغتهم، لغة رسمية في أقطارهم[٤١].

وفي الواقع، إن هذه الحركات التأسيسية التي انطلقت في الخفاء، متوسلة اللغة والتراث لتمويه نشاطها السياسي، كانت نواة جمعيات أخذت في الظهور تباعاً في ذلك الوقت، مستفيدة من المتغيرات الدولية التي فرضت نفسها عشية الحرب العالمية الأولى. وهي لم تختلف، من حيث النهج، أو النخب التي انضوت إليها عن سالفاتها التي أشرنا إليها، ولكنها تميزت عنها بالتنظيم ووضوح الرؤية والتعبير ـ على الرغم من سريتها ـ في صورة أكثر مباشرة عن أهدافها، في حين كانت الأولى أقرب إلى الحلقات والتجمعات الصغيرة، التي كان بعضها ينعقد في البيوت، مثل حلقة الشيخ طاهر الجزائري في دمشق.

على أن هذه الجمعيات مهدت لها أفكار، حملت كثيراً من هواجس المرحلة وتطلعاتها إلى الحرية والاستقلال الذاتي، لا سيما تلك التي عبّر عنها اثنان من رموز التيار القومي: أحدهما مسلم من حلب، وهو عبد الرحمن الكواكبي، والثاني مسيحي من لبنان، وهو نجيب عازوري. ولعل الأول انطلاقاً من ثقافته الإسلامية، وتأثره بالجيل الذي سبقه في المنطقة الشامية، حذا حذو أسلافه في التركيز على اللغة، كعنصر أساسي في توثيق عرى العلاقة بين المسلمين[٤٢]. فدعا في كتابه الشهير«أم القرى» إلى خلافة عربية، متخيلاً انعقاد مؤتمر في مكة لبحث هذه المسألة، ومشترطاً على أعضائه الاثنين والعشرين أن يحسنوا التكلم باللغة العربية[٤٣]. أما نجيب عازوري، فقد نشر أفكاره في كتابه المعروف «يقظة الأمة العربية (١٩٠٥)»، مطالباً بقيام دولة عربية في الشام والعراق، وملتقياً في الوقت نفسه، مع الكواكبي في الدعوة إلى أن يكون الحجاز مقراً للخلافة. ولكنه تميز بأنه لم يعط دوراً بارزاً للغة، ربما بتأثير من اختلاف مشاربه الثقافية عن الكواكبي والآخرين، حيث كان فكر الثورة الفرنسية واضحاً في آرائه التي عبرت عنها مجلته التي أصدرها من باريس، وهي «رابطة الوطن العربي»[٤٤].

غير أن مثل هذه الأفكار الجريئة، كانت تصعب صياغتها في صورة مباشرة، حتى لدى أصحابها الذين اكتفوا بقدر من التلميح أو الترميز أو المطالبة، في أحسن الأحوال، بخلافة روحية تعقد ناصيتها للعرب. كما أن العمل السري لم يعد

ممكناً، بعد الحظر الشديد على النشاط السياسي، ذلك الذي بلغ ذروته في عهد الاستبداد الحميدي، المواكب لهذه الإرهاصات القومية في المشرق العربي. ومن هنا، اتجهت النخب العربية، ومن بينها اللبنانيون، إلى الانضواء في حركات تتظلل بالغطاء العثماني، فكانت أول جمعية عربية علنية، في هذا الاطار، «جمعية الإخاء العربي ـ العثماني» (١٩٠٨) مستغلة إعلان الدستور في السلطنة. وإذ تفادى أعضاؤها الذين كان منهم لبنانيون، مثل شبيب الأسعد وندرة حداد[٤٥]، الخوض في المسألة القومية، فيما هم متمسكون ـ ظاهراً على الأقل ـ بالخلافة الإسلامية العثمانية، إلا أنهم لم يدخروا فرصة للمطالبة برفع شأن العرب، وتعزيز لغتهم، وتحقيق المساواة بينهم وبين الأتراك[٤٦]، فضلاً عن الدعوة إلى تأسيس المدارس ونشر العلم والمعرفة بين أبناء الأمة العربية[٤٧].

ومن الواضح أن هذه الجمعية، استظلت بالشعار العثماني لإبعاد الشبهة عنها من ناحية، ومواجهة النزعة الفئوية لحكومة الاتحاد والترقي، من ناحية أخرى. أما عدا ذلك، فهي ليست منفصلة عن السياق النضالي القومي، الذي تبلور سريعاً أمام استمرار هذه الحكومة في تحدي مشاعر العرب، والمناهضة للغتهم والتصدي لنهضتهم الأدبية والعلمية. ولقد شملت هذه السياسة الجمعية نفسها، التي أغلقت بعد عام على تأسيسها، لتقوم على أنقاضها جمعية أكثر تعبيراً عن هواجس العرب، وإن اتخذت سمة ثقافية، وهي جمعية «المنتدى الأدبي». وقد كان لها خلال السنوات الست التي عاشتها (١٩٠٩ ـ ١٩١٥) دور بارز في الآستانة، حيث أنشأت مكتبة كبيرة، ومقراً ملحقاً بها سرعان ما تحول إلى ناد للعرب في العاصمة العثمانية. هذا عدا اتصالها الوثيق بالقوميين العرب، عبر الفروع التي أسستها في سوريا والعراق[٤٨].

وفي موازاة «المنتدى الأدبي»، كحركة ثقافية علنية، ظهرت في العام نفسه (١٩٠٩) جمعية سرية، وهي الجمعية القحطانية، التي كان من مؤسسيها رئيس «المنتدى»، اللبناني عبد الكريم الخليل، ومعه لبناني آخر، هو عادل أرسلان، الذي أصبح «ناموسها» أي «سكرتيرها». كما ورد في مذكراته[٤٩]. وقد حددت أهدافها في المطالبة بكيان سياسي للعرب، في ظل اتحاد عربي ـ تركي، على غرار الاتحاد النمساوي ـ المجري[٥٠]. وكان اختيار هذه الجمعية للاسم الذي حملته (القحطانية)، يمثل ذروة الصراع بين العرب والأتراك ويعبر عن الخيار الذي تبلور معها، أمام تفاقم التيار الطوراني (التركي) للحكومة الاتحادية، مما سيؤدي إلى

وضوح أكثر في الرؤية العربية (القومية)، تجسّد لاحقاً في «الجمعية العربية الفتاة»، التي قامت بدور أساسي في تعبئة الجماهير في الشام، للانخراط في الثورة العربية (١٩١٦).

ولقد تأسست هذه الجمعية (العربية الفتاة) في باريس (١٩٠٨) وكان من بين أعضائها البارزين، عبد الغني العريسي ومحمد المحمصاني من بيروت، التي انتقلت إليها الجمعية، قبل أن تتخذ من دمشق مقراً لها. وهي في أهدافها، تعكس واقع العلاقة المتردية حينذاك بين العرب والأتراك، وذلك من خلال المطالبة للمرة الأولى، بتحرير البلاد العربية واستقلالها[٥١]. وكان اتخاذ هذه الجمعية مقرها المؤقت في بيروت، مرتبطاً في الواقع بالتحولات التي شهدتها المنطقة الشامية، وأدت إلى تفاعل عميق مع الحركة السياسية الصاعدة. فقد كانت هذه المدينة ـ التي وصفها القنصل الروسي حينذاك (بيتكوفيتش) كواحدة من المدن الأوروبية، لما تجمعه «من المؤسسات العلمية والدوائر الثقافية المتعددة الاتجاهات»[٥٢] ـ ملتقى التيارات العربية والأوروبية، وكل ما يؤهلها لأن تكون في صميم تلك الحركة، واتخاذ دور بارز فيها. ولذلك فهي على الرغم من تصادم التيارات فيها، سواء المرتبط بالإرساليات أو الدوائر التي تدور في فلك «العثمانية»، فإن تيار النهضة «القومي» كان يفرض نفسه فيها، ويجعلها أكثر اندماجاً في البيئة المحيطة بها، وأشد اتصالاً بالموروث الثقافي الذي احتكت به عن كثب.

وفي هذه الأثناء، تظهر الجمعية الإصلاحية، بطابعها البيروتي المختلط، ذلك الذي جعلها، ربما بالمصادفة، كحركة «توفيقية»، نواة الكيان اللبناني الذي تأسس في مطلع الانتداب. وإذا كان برنامجها لم يطرح الانفصال عن الدولة العلية، فإن دعوتها إلى إبراز الدور العربي في هذه الأخيرة، وجعل اللغة العربية لغة رسمية في دوائرها[٥٣]، تضعها في سياق الحركة التي أفرزتها النهضة، والتي ارتبطت، أساساً، بعملية إحياء اللغة.

وقد تمثلت هذه الجمعية بحضور لافت في المؤتمر العربي الأول، الذي تشكلت لجنته التحضيرية من ثمانية أعضاء، كان بينهم ستة من اللبنانيين وهم: عبد الغني العريسي وندرة مطران وشكري غانم وشارل دباس ومحمد المحمصاني وجميل معلوف[٥٤]. وقد عقد المؤتمر في باريس (حزيران ١٩١٣)، برئاسة عبد الحميد الزهراوي، في ما تولى لبنانيان نيابة الرئاسة (شكري غانم) وأمانة السر (عبد الغني العريسي). وهو يجسد محطة مهمة في سياق التحرك العربي المناوىء للحكم

العثماني، لا سيما في التأكيد العلني، للمرة الأولى، أن العرب أمة واحدة، تجمع بينهم وحدة اللغة والتاريخ والآمال والمصالح[٥٥]. على أنه ترك الباب مفتوحاً مع الدولة العثمانية، من خلال طرحه نظام اللامركزية، متوخياً في الوقت نفسه، عدم إثارة مشاعر المسلمين، الذين لا تزال أغلبيتهم على ولائها لهذه الدولة، والتي لم تخل نظرتها حينذاك من الارتياب لعقد هذا المؤتمر في العاصمة الفرنسية. وقد حاولت هذه الدولة احتواء المؤتمر والتقليل من أهميته، ولما فشلت في ذلك، أرسلت موفداً للتفاوض مع أركانه، في شأن الإصلاحات العربية المقترحة. وتم الاتفاق على تشكيل وفد برئاسة عبد الكريم الخليل لمتابعة المفاوضات في الآستانة، حيث أسفرت عن مسودة اتفاق، وقع عليه وزير الداخلية العثماني، طلعت بك[٥٦]. وكان من أبرز بنوده فرض اللغة العربية على المدارس الابتدائية والإعدادية، مع الإبقاء على اللغة التركية في المدارس الثانوية، وتنظيم الخدمة العسكرية للجنود العرب، وتعيين اثنين عن كل ولاية عربية في مجلس الأعيان، وغير ذلك مما يلبي عدداً من المطالب التقليدية للعرب.

ولكن حكومة الاتحاديين لم تكن صادقة في اتفاقها مع قادة المؤتمر، إذ بقيت سياستها، القائمة على التتريك واضطهاد العرب، مستمرة حتى نشوب الحرب العالمية الأولى، وهي التي كانت الدولة العثمانية، بمعناها الأمبراطوري، أحد أهداف متغيراتها الكبرى.

وليس ثمة شك أن المؤتمر العربي، الذي كان العريسي أحد المتألقين حضوراً فيه، قد أرسى مفاهيم جديدة، أخذت تشق طريقها إلى شريحة عربية واسعة، كانت تقبع من قبل في الظلام. وقد تميز خطاب العريسي، ومعه لبناني آخر، هو إسكندر عمون، بتلك النبرة القومية العالية، التي قد تصل، خصوصاً لدى الأول، إلى حد التطرف. ولطالما حملت افتتاحية جريدته (المفيد) مواقفه الجريئة في هذا الاتجاه، مهاجماً بعنف سياسة الاتحاديين ومشدداً على نبذ الطائفية التي هي خارج التقاليد العربية، في إطار الإسلام، حسب قوله[٥٧]. ولا تنأى اللغة عن هذا السياق، فهي حاضرة بهالتها فيه، إذ وصف في افتتاحية أخرى موقف هؤلاء الاتحاديين منها، بأنه محاولة لحجب النور «الإلهي» الساطع فيها[٥٨]. وإذا كان أي من المفكرين اللبنانيين لم يجنح به الموقف إلى المطالبة بالانفصال الكامل عن الدولة العثمانية، فإن ما صرح به العريسي في المؤتمر، كان كلاماً جديداً، لم تألفه الآذان من قبل، لا سيما المتعلق منه بخصوصية الأمة العربية، تراثاً ولغة وتاريخاً، وحق

العرب، بناء على ذلك، في الحرية والمساواة.

ومن هذا المنظور، يرفض إسكندر عمون ربط النهضة بالانفصال، مؤكداً أن الأمة العربية لا تتوخى سوى التخلص من الفساد، ومنتهياً إلى القول بأنه «لو كانت الهيئة الحاكمة اليوم من صميم قريش، لكان موقفنا منها هذا»[٥٩].

على الرغم من تلاقي الأفكار، في صورة عامة، في المؤتمر العربي، حتى إن شخصية مثل رئيسه (الزهراوي) متأثرة بالثقافة الإسلامية التقليدية، سلّمت بتغليب الرابطة القومية على الرابطة الدينية، فإن المناخ الذي ساد المؤتمر، انعكست عليه مواقف المفكرين اللبنانيين إلى حد كبير. ولم يكن ذلك معزولاً عن المناخ العام للنهضة، سواء تمثل في دورها الإحيائي، على مستوى الفكر القومي وعلى مستوى اللغة والثقافة، أو تمثل في التفاعل مع الحضارة الأوروبية، مستلهمة منها القيم السياسية والاجتماعية الجديدة، كالحرية والمساواة وغيرهما، مما افتقده العرب خلال سنين طويلة من الحكم العثماني.

٥ ـ الهجرة والآفاق الجديدة للنهضة

منذ أواسط القرن التاسع عشر، حين غادر أول مهاجر لبناني إلى الولايات المتحدة الأميركية[٦٠]، أصبحت الهجرة، بمختلف غاياتها واتجاهاتها، واحدة من السمات البارزة في التاريخ اللبناني الحديث. وقد اكتسب في ظلها اللبناني صفة المغامر، المتمرد على الواقع، والباحث دائماً عن حلول بديلة وسط التحديات، وما كان أكثرها على مساحة ذلك الزمن! وفي هذا الصدد يقول أنيس الخوري المقدسي: «لئن كان اتصال الشرق بالغرب من طريق المهاجرة يمس جميع أقطار الشرق العربي، فمما لا ريب فيه أن للسوريين عامة وللبنانيين خاصة، النصيب الأوفر في هذا الاتصال. فمنذ منتصف القرن الماضي (أو قبل ذلك) أخذوا يركبون البحر زرافات ووحداناً إلى المهاجر الأميركية وسواها، حتى إنك قلّما تجد في لبنان أسرة ليس بين أعضائها أحد هناك»[٦١].

أما أسباب هذه الهجرة، فلا شك أنها مرتبطة بمجريات النهضة التي نشرت الوعي بين اللبنانيين، وفتحت عقولهم على الواقع الصعب الذي يعانون، فيما كان الجهل من قبل يحملهم على الاستكانة واليأس[٦٢]. على أن سببها المباشر مرتبط بالتحولات التي شهدها لبنان منذ الحملة المصرية، وما تبعها من أزمات اجتماعية

واقتصادية وثقافية. هذا عدا الجو السياسي الخانق الذي اشتد، خصوصاً على النخب المثقفة ودفعها إلى البحث عن مستقرات، تنعم فيها بالحرية أو بقسط منها. ولا يتسع المجال هنا لدراسة ظروف الهجرة اللبنانية وملابساتها واتجاهاتها، فما يعنينا فقط تتبع العلاقة بينها وبين حركة النهضة، والدور الذي استكملت الأخيرة بناءه في هذا الإطار، لتصبح الهجرة رسولة لها، وامتداداً متكاملاً معها، سواء في مصر أو في القارة الأميركية.

أ ـ الهجرة إلى مصر

بعد افتتاح قناة السويس (١٨٦٩)، جذبت مصر إليها عدداً من اللبنانيين الذين هاجر بعضهم، من المثقفين والأدباء أو المشتغلين بالصحافة، هرباً من الظلم والاضطهاد، وبعض آخر بحثاً عن ظروف ملائمة للعمل في مجالات الزراعة والتجارة...[٦٣]. وقد أغرتهم جميعاً فرص العمل المتوافرة في هذه البلاد، التي أصبحت عقدة اتصال مهمة بين الشرق والغرب. وإذا كان الاقتصاد فيها تحت سيطرة الشركات الأجنبية، فإنهم لم يجدوا صعوبة في توظيف كفاءاتهم وخبراتهم في شتى المجالات، لا سيما أن الكثيرين منهم كانوا على احتكاك مسبق بالغرب ومعرفة بلغاته[٦٤].

وإذا طرحنا جانباً الدور البارز الذي قام به اللبنانيون في الاقتصاد المصري، فإن الصدى الواسع للهجرة إلى مصر، إنما كانت تقف وراءه تلك الكوكبة، التي أمسكت لوقت غير قصير بزمام الثقافة، وطبعت صحافتها على الخصوص بطابع لبناني، ما زال أثر لبصماته حتى اليوم. فقد كانت الصحافة أحد الصروح المهمة التي أقامها هؤلاء المهاجرون، وتحولت معهم إلى منابر مشعة، تبث الفكر القومي، وتعزز تيار التحديث، وتسهم في خلق نهضة أدبية وعلمية ناشطة، هذا فضلاً عن ضروب الجدل الذي امتلأت به صفحاتها في مسائل الدين والعلم والكون والعلمنة... وخاض فيها أعلام لبنانيون، مثل شبلي الشميل وفرح أنطون، وآخرون من مصر، أو وافدون إليها من بلدان عربية وإسلامية، مثل الأفغاني الذي كان أحد أبرز المؤثرين في الحياة الفكرية، في أواخر القرن التاسع عشر.

ولعل من ظاهرات هذه الهجرة أيضاً، انخراط اللبنانيين في المجتمع المصري على نحو لا نجده في المهاجر الأخرى، حيث أصبحوا بعد وقت قليل جزءاً منه، يتفاعلون مع أحداثه وبعضهم لا يتردد في معارضة سلطة الاحتلال البريطاني أو

الحكومة المصرية وآخر يمالىء إحداهما أو الاثنتين معاً. وفي ظل هذا المناخ، تصدر أول صحيفة لبنانية من القاهرة حاملة اسم «وادي النيل» وهي التي أسسها حبيب غرزوزي عام (١٨٦٦)، وبعدها بنحو عشر سنوات تصدر «الأهرام» لسليم وبشارة تقلا (١٨٧٧). هذا فضلاً عن «الجريدة المصرية» لجرجس النحاس (١٨٥٥)، و«القاهرة» لسليم فارس الشدياق (في السنة نفسها)، و«المقطم» ليعقوب صروف وفارس نمر (١٨٩٩)، و«الرائد المصري» لنقولا شحادة (١٨٩٦)، و«المجلة المصرية» للشاعر خليل مطران (١٩٠٠)، وهي في أسمائها، كما هو ظاهر، مستوحاة من البيئة المصرية[٦٥]. وليست هذه في الواقع، سوى جزء قليل مما حوته ظاهرة الصحافة اللبنانية في مصر، سواء على مستوى الكمية أو التنوع، باشتمالها على كافة الاتجاهات، من سياسة وأدب وعلم واقتصاد وتاريخ ورياضة وفكاهة إلى آخر ذلك.

ويلاحظ أن هذه الصحافة تبلورت، خصوصاً في مرحلة الثمانينات من القرن التاسع عشر، مع صدور «الأهرام» للأخوين تقلا و«المقتطف» التي أصدرها صروف ونمر في بيروت قبل الانتقال بها إلى القاهرة، حيث أصدرا أيضاً «المقطم» كما سبقت الاشارة. وفي التسعينات من هذا القرن، عرفت مرحلتها الذهبية التي زادت صحف اللبنانيين الصادرة خلالها على الثمانين صحيفة، كان من أبرزها في تلك الفترة «المنار» لرشيد رضا و«الجامعة» لفرح أنطون، كما استطاعت ثلاث من هذه الصحف التحول إلى مؤسسات كبرى، وهي الهلال والمقطم والأهرام، منبثقة منها عدة منشورات صحافية، لا سيما دار الهلال التي أصدرت سبع صحف في الأسبوع[٦٦].

وقد بلغ من أهمية الدور اللبناني في الصحافة المصرية، أن مصطفى النحاس باشا روى في مذكراته، أنه اتخذ قراراً بتكريم رجال الصحافة في مصر، حين كان رئيساً للوزراء عام ١٩٣٦، ففوجىء أن لا يكون بينهم صحافي من أصل مصري إذ كانت اللائحة المقدمة له تقتصر على لبنانيين وبعض السوريين[٦٧].

والواقع أن هذه الظاهرة ما كان لها أن تبلغ هذا المدى، لولا ذلك المناخ الذي ترعرعت فيه، والذي وجدت في ظله الظروف الملائمة للتعبير. وإذا كان أعلامها المتوغلون في التراث العربي، والحاملون في عقولهم نزعة التجديد، قد أكسبوا الظاهرة فرادتها، فإن ذلك كان مديناً أيضاً لرموز في مصر، قاربوا حينذاك تيار التجديد أو ساروا فيه، هذا فضلاً عن تيار الجامعة الإسلامية التي كان لها

حضورها الخاص في تلك المرحلة. وكان تصدّر الأفغاني، كمفكر إسلامي لماح، لهذا التيار، قد عزز من دون شك المركز الاستقطابي لمصر، ذلك الذي اكتسبت بفضله موقعها القيادي على مستوى الفكر في المنطقة العربية. ولعل ما هو جدير بالتوقف عنده، في هذا المجال، أن المؤثرات الأوروبية لم تتسرب إلى مصر فقط، عبر الحملة الفرنسية وبعثات الطلاب بعد ذلك، وإنما جاءتها وفي صورة أعمق، عبر هذه الهجرة المصطلح على تسميتها بهجرة الشوام، إذ كان أعلامها أكثر احتكاكاً بثقافة الغرب، بالإضافة إلى إبحارهم البعيد في التراث وتضلعهم في اللغة العربية.

ونتيجة لذلك أخذ اللبنانيون سريعاً دورهم الفاعل في حركة الترجمة، التي شجعها حينذاك الخديوي إسماعيل، الأكثر إتقاناً للغة الفرنسية من العربية، وعرفت ازدهاراً على الخصوص في أواخر القرن التاسع عشر[٦٨] وكان من أوائل المشتغلين بالترجمة من اللبنانيين، بشارة شديد، الذي نقل إلى العربية رواية الكونت دي مونت كريستو؛ وحنين نعمة الخوري، مترجم كتاب التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية، للمؤرخ الفرنسي غيزيه. غير أن الترجمة أخذت تنحو منهجاً أكثر تجدداً، مع آخرين من أعلام الصحافة والأدب، مثل نجيب حداد، صاحب جريدة «لسان العرب»، والذي ترجم عدداً من المسرحيات والروايات؛ وجرجي زيدان، صاحب الأعمال المعروفة في التأليف والترجمة؛ وخليل مطران في ترجماته الكثيرة، وغيرهم ممن ترجم عن الفرنسية والإنكليزية والسريانية[٦٩]. وإذا انتقلنا من الترجمة إلى التأليف، يتراءى لنا الدور البارز الذي اضطلع به اللبنانيون في مصر، سواء في مجال الأدب أو الفلسفة أو العلم أو التاريخ، حتى غدا أعلامهم مدرسة، ينتشر مداها على كافة الأقطار العربية، ينسجون على منوالها ويستقون منها الأصالة والتجديد في آن.

وكان هؤلاء المبدعون أو بعضهم، أعلام حركة الصحافة التي تألقت بهم، واتخذوها وسيلة للتعبير ومجالاً للعطاء. على أنهم لم يسلكوا جميعاً الطرق المألوفة، أو يتلمسوا آثار الأقدام، فثمة من حفر في طريق آخر مكتسباً الريادة، مثل يعقوب صروف (١٨٥٢ ـ ١٩٢٧) الذي سوغ إصداره لمجلة «المقتطف» بشدة «احتياج الوطن إلى ما يتسهل به الوصول إلى العلم والصناعة»[٧٠]. فقد كان صروف تلميذاً للدكتور فانديك في الكلية السورية في بيروت، حيث تفتحت آفاقه العلمية، مؤسساً مجلة «المقتطف» ومنتقلاً بها بعد تسع سنوات إلى مصر. وعلى صفحات هذه

المجلة التي كان القصد من عنوانها «اقتطاف ما ناسب أحوال بلادنا من أفضل الكتب والجرائد»[٧١]، عالج موضوعات علمية شديدة الأهمية، لم يكن بعضها بعيداً عن التراث العلمي العربي. كما أن صروف، وهو أحد المؤسسين للجمعية السورية (السرية)، ترك تأثيراً بارزاً في الفكر السياسي في ذلك الوقت.

في هذا الاتجاه، ومع نزعة فلسفية، تألق اثنان من رموز الهجرة اللبنانية إلى مصر، وهما: شبلي الشميل وفرح انطون. وكان الأول (١٨٦٠ ـ ١٩١٧) ـ الذي درس في الكلية السورية (الأميركية)، ثم انتقل إلى التخصص طبيباً في باريس ومنها إلى القاهرة ـ مأخوذاً بالطريقة الغربية في التفكير[٧٢]، على الرغم من تأثره المبكر بأبي العلاء وابن خلدون. وقد أحدثت آراؤه الجريئة جدلاً واسعاً، لا سيما تلك التي أثارها حول نظرية النشوء والارتقاء لـ «دارون». وهو يُنظر إليه كرائد في الفكر الاجتماعي، حيث تتلمذ عليه عدد من المفكرين المصريين المتنورين، وفي طليعتهم لطفي السيد وسلامة موسى وإسماعيل مظهر وغيرهم. كما وصلت أصداء أفكاره ومعاركه الجدلية إلى خارج مصر، واستهوت خصوصاً أولئك التواقين إلى التغيير، والرائين إلى نهضة شرقية، على غرار نهضة الغرب. وفي هذا المجال، ينزع الشميل في كتاباته إلى «الثورة المنتظرة» ضد الاستبداد والجهل والفساد والاستئثار، وكل ما يعيق حركة المستقبل في اتجاه التطور والتحديث.

وفي موازاة الشميل، برز في مصر مفكر لبناني آخر، هو فرح انطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢)، ولكن مع نزعة إلى الفلسفة والأدب أكثر وضوحاً لديه من زميله، الذي تغلب عليه النزعة العلمية المادية[٧٣]. وكان أنطون، كما الشميل، يتمتع بجرأة كبيرة في التعبير عن أفكاره الجديدة، كما كان سباقاً إلى تعريف قراء العربية بالمفكر المادي كارل ماركس[٧٤]، وهو ما انتهى بالصحف التي أسسها إلى الإقفال وإلى أن يضيق به المقام في مصر، والانتقال إلى الولايات المتحدة الأميركية، حيث وجد مناخاً أكثر ملاءمة لنشاطه الفكري ومتابعة حملته الشديدة على الحكم العثماني، مجسداً ذلك في مقولته الشهيرة: «لقد حان العمل، إن الأمم الشرقية تستيقظ من سباتها»[٧٥]. ولقد ترك هذا المفكر عدة مؤلفات تتراوح بين الفلسفة والرواية والمسرحية، غير أن شهرته لم تقترن بهذه الأعمال، بقدر ما ارتبطت بترجماته عن الفرنسية، وتحديداً بالمقالات المنشورة في مجلته «الجامعة»، والتي كانت لوقت إحدى ثلاث من المجلات أكثر بروزاً في مصر، إلى جانب «المقتطف» و«الهلال». كما تميز فكره بتلك الدينامية، التي جعلت منه أحد أعمدة الفكر العربي الحديث، وهي

تتضح في المعارك العديدة المتنوعة التي خاضها بالكثير من التطرف، والتي أوجدت حوله من المتحمسين له قدر ما حشدت ضده من الخصوم. غير أنه، وهو الهاجس دائماً بنهضة الشرق، حفر بعمق في مسارها، ونفث فيها من روحه المتمردة، ما أكسبه ذلك الحضور المميز فيها، كواحد من رموزها الساطعين.

ولن يفوتنا التوقف، هنا، عند شخصية، ربما ليست على المستوى النخبوي عينه الذي رقي إليه الثلاثة السالفون (صروف، الشميل، أنطون)، ولكنها استطاعت بما تهيأ لها من دأب وجلد، فضلاً عن طريقة الصياغة المباشرة، أن تستأثر باهتمام شريحة واسعة من جيل النهضة، عنيت بها جرجي زيدان (١٨٦١ ـ ١٩٣٤)، مؤسس «الهلال»، والمؤلف الغزير في الأدب والتاريخ. كان زيدان، خلافاً لمعاصريه، لا سيما الشميل وأنطون، يميل إلى الاعتدال في نهجه السياسي، ويرى أن المطالبة بالإصلاح لا تعني الثورة على الحكم العثماني[٧٦]. وقد بلغ به الأمر إلى حد ممالأة «الاتحاديين»، في وقت كان إصلاحي مسلم، مثل الشيخ محمد رشيد رضا، ينتقد حكومتهم وصحافتها، «بأن فيها رجالاً يسيئون الظن بالعرب، ولا يعطونهم حقوقهم، ولا يعرفون قيمة اتحادهم بالترك واتحاد الترك بهم»[٧٧]. ولذلك بدا زيدان ناشزاً في تلك الحركة التي أخذت تتبلور معارضتها للحكم العثماني (الاتحادي)، وتدعو إلى النهوض بالأمة العربية، وصياغة علاقات جديدة مع هذا الحكم. كما بدا على نحو ذلك من الاعتدال في مفهومه للتربية، فضلاً عن مفهومه لتطور المجتمع، محذراً من الانجرار وراء تقليد الغرب واقتباس عاداته المنافية للروح الشرقية[٧٨].

ولكن تأثير زيدان كان شديد الوضوح في ما تركه من أعمال، في الأدب، لا سيما كتابيه الشهيرين «تاريخ آداب اللغة العربية»، «وتاريخ التمدن الإسلامي»، بالإضافة إلى عشرات الروايات التاريخية التي استلهمها من التراث، وربما من تجربة سابقة لسليم البستاني، أول كاتب عربي في الرواية التاريخية[٧٩]. ولكن ذلك لا يقلل من ريادة هذا الكاتب الغزير، الذي حظيت مؤلفاته بإقبال كبير من القراء العرب، لما تمتعت به من أسلوب سهل وطريقة مباشرة في التعبير. وهو ينطلق في ذلك من رؤية خاصة، أن الكاتب لا يتوجه إلى طبقة معينة أو يدور في فلك محدد، وإنما يجب أن يكون في خطابه مفهوماً حتى يتمكن من توعية الأمة وإرشادها[٨٠].

والواقع أن دور المهاجرين إلى مصر في النهضة العربية، هو دور شمولي وبالغ

الأهمية، وبالتالي، فهو يحتاج إلى بحث خاص للإحاطة به. ومن هنا، جاء التركيز على هؤلاء الرواد الذين طبعوا المرحلة، نهجاً وفكراً، من دون أن يعني ذلك التقليل من شأن النخب الأخرى التي حلت في هذه البلاد، واتخذت موقعها اللافت على مستوى الثقافة والإعلام والاقتصاد. وبعض هؤلاء لم يقم طويلاً في مصر، ولكنه ترك بصمات على حركتها، مثل أحمد فارس الشدياق (١٨٠١ - ١٨٨٧) الذي قدمها في أول عهده، وأتم دروسه في اللغة والأدب على يد شيوخها الكبار[٨١]. ثم غادرها إلى الآستانة، حيث أصدر جريدة «الجوائب»، ليعود إليها مرة أخرى ومعه جريدته (١٨٧٦)[٨٢]، لكن مكوثه فيها لم يطل، فأخذه التجوال ما بين أوروبا والآستانة ومصر أيضاً حتى وفاته.

وكذلك حل في مصر أحد فروع الدوحة اليازجية، وهو خليل اليازجي (١٨٥٦ - ١٨٨٩) الذي تميز بروايته التاريخية «المروءة والوفاء» وشرحه لكتاب «كليلة ودمنة»[٨٣]. وقد عاصره الشيخ نجيب الحداد (١٨٦٧ - ١٨٩٩) الشاعر والروائي والمترجم[٨٤]. كما أن الحلقات الفكرية في القاهرة، جذبت إليها في ذلك الوقت شخصيات لبنانية، مثل شكيب أرسلان، متأثراً بحركة الجامعة الإسلامية، وفي صورة أقل بتيار القومية العربية[٨٥]. وقد ارتبط اسمه خصوصاً بداعية اصلاحي، هو الشيخ محمد رشيد رضا، الذي هاجر إلى مصر وحمل معه جريدته الشهيرة «المنار»، التي تحولت إلى منبر لبث روح التجديد بين المسلمين، على قاعدة الوحدة ونبذ الجمود والتقليد، والأخذ بالشورى لمواجهة الاستبداد، والتقدم العلمي للوقوف في وجه الخطر الأوروبي[٨٦] ويبقى الشاعر خليل مطران (١٨٧٢ - ١٩٤٩) الذي عاصر تحولات الحركة السياسية والثقافية في مصر، وكان أحد ثلاثة من أنبغ شعرائها، في عهدها الحديث، إلى جانب شوقي وحافظ. وقد تشرب حب اللغة العربية من الشيخ إبراهيم اليازجي، إذ تتلمذ عليه في بيروت قبل أن يغادرها إلى باريس هرباً من استبداد الوالي العثماني، ويحط رحاله أخيراً في القاهرة متخذاً موقعه البارز في حياتها الثقافية، كشاعر له فرادته ونظرته الإصلاحية الثاقبة.

ولعل ما يميز هذه الهجرة المكثفة، أنها لم تعد تتسم، واقعاً، بهذه الصفة، بعدما انخرط اللبنانيون في المجتمع المصري، وعاشوا في ظله مواطنين، وليس مجرد جالية على ضفافه، يقتصر نشاطهم على الدور الاقتصادي فيه، على غرار الهجرة إلى الأميركتين، والتي احتاجت إلى وقت طويل لتحقيق مثل هذا الاندماج. فقد توصل بعضهم إلى رتب اجتماعية عالية، وخاضوا بعيداً في معترك السياسة، كما حملهم

التضلع في اللغات الأجنبية إلى تقلد وظائف مهمة[٨٧]، عدا التفوق في مجالات التجارة والصناعة والزراعة[٨٨] إلى آخر ذلك من حقول دخلوا غمارها وأصابوا فيها الكثير من النجاح.

وكما تعرف المجتمع المصري، بفضل هؤلاء المهاجرين، إلى الفكر العلمي الحديث، كالداروينية والماركسية والعلمانية وغيرها من المفاهيم الوطنية والقومية الاجتماعية الجديدة، فقد تعرف أيضاً إلى المسرح ورواده المهاجرين إلى مصر، حيث شقوا منها طريقهم إلى هذا الفن الجديد في الشرق، وفي مقدمتهم مارون نقاش، الذي أقام وقتاً فيها (١٨٤٦) ومنها هاجر إلى إيطاليا، ليدرس فن التمثيل، حتى إذا عاد إلى بيروت، قدّم مع مجموعة من أصدقائه رواية «البخيل» لـ «موليير»[٨٩]. كما قُدمت في بيروت أيضاً رواية «المروءة والوفاء» لخليل اليازجي، أحد المهاجرين إلى مصر. وقد أدى ذلك إلى انتشار هذا الفن، فيما بعد، وإقبال بعض أدباء بيروت على تقديم مسرحيات في المدارس الكبرى[٩٠]، وانتقاله من ثم إلى مصر، حيث شهدت نهضة لافتة في هذا المجال، كان من رموزها الأوائل، لبنانيون درسوا هذا الفن في أوروبا، من أمثال المسرحيين الشهيرين: جورج أبيض ونجيب الريحاني.

لقد أثارت هجرة اللبنانيين، في الواقع، إشكاليات على كافة مستويات المجتمع واتجاهاته، ومن أهمها قضية تحرير المرأة، التي تقترن بقاسم أمين، إحدى الشخصيات التي كرست قلمها ونضالها في هذا السبيل[٩١]. وإذا كان أمين، الصوت المميز المرتفع، في هذا المجال، متحدياً التقاليد القديمة[٩٢] وكل ما يعيق المرأة عن اضطلاعها بدورها كعضو فاعل في المجتمع، فإن ثمة من سبقه بوقت طويل إلى إثارة هذه القضية، مثل الطهطاوي، الذي دعا بعد عودته من فرنسا إلى ضرورة تعليم المرأة، وذلك في كتابه «المرشد الأمين لتعليم البنات والبنين». وبعده حمل المفكرون اللبنانيون لواءها، بدءاً بالشدياق، الذي انطوى كتابه «الساق على الساق» على أفكار جريئة في شأن المرأة وتحريرها من الجهل، لا سيما قوله: «فأما تعليم نساء بلادنا القراءة والكتابة، فعندي أنه محمدة بشرط استعماله على شروطه»[٩٣]. وتبلورت هذه الدعوة مع مفكر لبناني آخر، هو سليم البستاني، الذي اعتبر المرأة عضواً مشاركاً في المجتمع، ووصف «الشعب الذي يحاول ذكوره التقدم من دون النساء، كالرجل الذي يحاول السفر ماشياً برجل واحدة»[٩٤].

وفي هذا الاتجاه، كتبت اللبنانية مريم اليان في «المقتطف»، في العام نفسه الذي أصدر فيه قاسم أمين كتابه الثاني عن المرأة[٩٥] بأن «المرأة مساوية للرجل في النظرة

البشرية، وهي المخلوقة التي جعلها الله وسيلة لعمران العالم وحفظ أسباب وجوده»[٩٦]. وعندما خاض أمين معركته الجريئة، في هذا المجال، وتصدى له المتزمتون وحاربوه، وجد في المفكر اللبناني فرح أنطون نصيراً متحمساً في هذه القضية، بدعوته إلى افتتاح مدارس تستخدم وسائل التعليم الحديثة، وإفساح المجال للمرأة كي تأخذ نصيبها من التثقف والتربية.

إن مسائل عديدة وجريئة أثارها المفكرون اللبنانيون في مصر، وربما كانت المرحلة غير قادرة على استيعاب تفاصيلها الكاملة، لا سيما تلك المتصادية مع حركة التطور الأوروبية، إلا أن مجرد طرحها كان ينطوي على أهمية كبيرة ويشكل تحدياً للثوابت السياسية والاجتماعية، التي كان لا يزال متمسكاً بها أو ببعضها تيارا التقليد والاعتدال. وفي هذا السياق، يلفت ألبرت حوراني إلى أنه «قد يكون من المستحيل تطبيق مثل هذه الأفكار، ولكن نشرها بحد ذاته، قد ساعد على تخمير الأفكار والأفعال التي أطلقت الحركة الدستورية، في مصر والأمبراطورية العثمانية»[٩٧].

لقد انهمكت النخبة، حينذاك، في معالجتها لمسألة التقدم، بالبحث عن الوسائل المجدية في هذا السبيل، فاعتبرت العلم أساساً للمدنية، وكان أكثرها تشبثاً بهذا المنطق شبلي الشميل، في ربطه زوال الاستبداد بنشر المعرفة[٩٨]. ولكن الشميل الذي ساقه هذا الموقف إلى تبني العلمنة، وجد نفسه في مأزق المواجهة مع الدين، داعياً في هذا الإطار إلى أخذ العبرة من أوروبا، التي لم تصل إلى موقعها ـ حسب رأيه ـ إلا بعد فصل الدين عن الدولة. وعلى الرغم من رفض هذه النظرية، في وقت كان للدين تأثيره العميق في المجتمع، فإنها استهوت كثيرين ممن كان يرقب عن كثب انهيار الدولة الدينية (العثمانية)، واخترقت حواجز محظورة، لتصل إلى شيخ أزهري، هو علي عبد الرازق، الذي تبنى هذا الاتجاه في كتابه الشهير «الإسلام وأصول الحكم»[٩٩].

إن هذا المناخ الذي أشاعه مفكرون، مثل صروف والشميل وأنطون، أصبح ممكناً في ظله التخلي عن كثير من رواسب الماضي ومخلفات الأنظمة الجائرة، التي سخرت الدين لمصالحها وصراعاتها. وفي هذا السياق، يتبلور مفهوم الدولة عند أنطون، مقترناً بالحرية والمساواة، بما يؤدي إلى توفير السعادة والرضا لأبنائها، وهو أمر لا يكون في رأيه، إلا بتحقيق استقلالية السلطة العلمانية فيها[١٠٠]. ولا شك أن هذه الأفكار كانت تعكس النظرة السلبية لدى هؤلاء

المفكرين، لا سيما الشميل وأنطون، إزاء الدولة العثمانية وملاحقتها لدعاة الإصلاح، من دون أن يكون الموقف على جبهة المفكرين المسلمين متسماً بالحرارة عينها، إذ كانت النظرة الدينية لا تزال تشدهم إلى هذه الدولة، والعمل على إصلاحها، وليس إسقاطها. ففي هذا الوقت، كان الشيخ رضا، الذي أسهم بنصيب في مناقشة تلك الأفكار الجديدة لمعاصريه اللبنانيين، يخوض معركته في اتجاه آخر، ولا يفوته تأكيد أن طبيعة الإسلام غير متغيرة. إلا أنه لم يستطع البقاء طويلاً على الحياد، إذ كان عليه أن يشهر قلمه في وجه الجمود والتقليد، من دون أن ينفي خطرهما على الإسلام، وبالتالي، فإن دعوته إلى الأخذ بالتطور العلمي الحديث، كانت منبثقة من الدين نفسه الذي انطلقت، في رأيه، المدنية الحديثة من حضارته[١٠١].

إن مثل هذا المناخ الذي تداولت فيه الصحف والحلقات والكتب والمنابر، أفكاراً كانت النخب اللبنانية في مصر سباقة إلى طرحها، سواء ما تعلق منها بالعلمانية أو الاشتراكية أو ببلورة مصطلحي القومية والوطنية، وما رافق ذلك من انفتاح على الجدل والنقد، أحدث هزة في العقول المنطوية على مفاهيمها القديمة، والمعزولة عن حركة العصر. فلم يعد ممكناً، بعد ذلك، الاستسلام للواقع أو التوكؤ على الماضي، مهما كان ساطعاً، من دون الانفتاح على المستقبل ومتغيرات الأزمنة. وإذا كانت مصر قد أخذت موقعها على طريق النهضة، قبل هجرة اللبنانيين إليها، فإن ما قام به مفكروهم من تعميق لمفاهيمها وتوضيح لمصطلحاتها، أدى إلى تعزيزها بروافد لم تكن قد اتصلت بها من قبل. ولم يكن ما شهدته من انطلاقة غير عادية، على صعيدي الثقافة والفكر، إلا من نتاج هذه الحركة التي قادها اللبنانيون على مفترق القرنين، والتي جعلت مصر أهم مراكز الاستقطاب العربي في القرن العشرين.

ب ـ الهجرة إلى القارة الأميركية

لقد مضى وقت غير قصير، قبل أن تتخذ هجرة اللبنانيين إلى أميركا ذلك الطابع الثقافي الذي اتخذته مثيلتها في مصر. فما بين هجرة «اللبناني الأول» إلى نيويورك (١٨٥٤)، وبين عام ١٨٩٥، حين أصدر ميخائيل رستم ديوانه الشعري في المدينة عينها، مسافة طويلة، كان اللبنانيون الذين ركبوا طريق المغامرة سعياً إلى تحسين الوضع الاقتصادي، يشقون بصعوبة ذلك الطريق، والحنين لا يزال يعصف بهم

شوقاً إلى الوطن، ويحول دون الاندماج السريع في مجتمع المهجر البعيد، وهو ما عبر بوضوح عنه عنوان الديوان المذكور «الغريب في الغرب»[١٠٢].

غير أن الحنين لم يعد وحده، بعد وقت، الآخذ بالهواجس التي انطوت على أوجاع وتطلعات، ما كان المهاجرون، الحالمون دائماً بالعودة، في منأى عنها، ولا عن الأفكار التي حملوا بعضها من الوطن، ومنها ما وصل أكثر نضجاً مع نخب مرت في مصر، مثل فرح أنطون وأمين الريحاني. وهذا الأخير يمكن القول فيه إنه المؤسس الفعلي لما يعرف بالأدب المهجري الذي تألق مع جبران وآخرين من مهاجري لبنان وسوريا. فقد حل هؤلاء في مهجرهم الأميركي، ومنهم من غادر الوطن، ليس تحت وطأة الضائقة، وإنما بتأثير من المناخ الذي افتقدوا فيه حرية التعبير والرؤية الواضحة إلى غد أفضل. كما أن جلهم لم يكن بعيداً عن حركة اللغة، التي وجد فيها الرواد سبيلاً إلى تحقيق الذات واستعادة المجد التليد الغابر. ولم يكن مصادفة أن يطل القرن العشرون على عدد من الجمعيات الأدبية بأسمائها العربية الرامزة إلى معنى النهضة وأبعادها في الوطن الأم، بل إن الأفكار التي تداولتها الأقلام، وضجت بها المنابر، من دون أن تغادرها مسحة الحنين، جاءت أكثر رهافة في التعبير عن القضية محور النهضة، وربما اتسمت بشيء من «الشوفينية» العربية، على نحو ما يتجلى في نماذج كثيرة من شعر تلك المرحلة[١٠٣].

ولعل النبرة القومية التي كثيراً ما طغت على أدب المهجر الأميركي، لم تتعارض مع الحنين إلى الوطن، أو التشبث من بعيد بالسنديانة العملاقة، أو الصعود على متن الأحلام إلى «أرز الرب». فهؤلاء المهاجرون الذين تشربوا فكر النهضة في مهدها، حملوا روحها ورسالتها، تاركين وراءهم صخب الطائفية، التي ربما هاجر بعضهم تحت تأثيرها، مثل الريحاني وجبران والقروي وفرحات وغيرهم. غير أن أحداً من هؤلاء، لم يغمس بحبرها الآسن قلماً، أو يلوح لها بيد، أو يحمل شيئاً من غبارها على صفحة عينيه . . . ولولا ذلك لما استطاعوا التحليق في سماء الإبداع، والانطلاق في مداهم الإنساني الرحب، ذلك الذي أعجز بعض المبدعين في الوطن، القابعين وراء أسوار الطائفة، عن الارتقاء إليه. ومن هنا، يكتسب نتاج المهجر الأميركي، أدباً وفكراً، خصائصه في التجديد والتنوع والواقعية، ورسالته ذات الأبعاد الإنسانية والقومية والاجتماعية . . . إلى ذلك، فإن أدباء المهجر، لم يحسنوا التخاطب فقط بلغتهم العربية، وإنما كانت لغات أخرى سبيلهم إلى اختراق المدى العالمي الواسع. فكتبوا بلغات المهاجر

التي حلوا فيها، كالإنكليزية في الولايات المتحدة، والأسبانية والبرتغالية في أميركا اللاتينية، معرّفين عبرها بتاريخ الأمة العربية وحضارتها[١٠٤]. ولعل كتاب «النبي» لجبران، الصادر باللغة الإنكليزية، والمترجم بأكثر من خمسين لغة[١٠٥] حاملاً إليها تلك الروح الشرقية العربية، هو أفضل تعبير عن هذه العالمية، التي رقي إليها الفكر اللبناني في المهجر. ولا غرو في ذلك، فقد وصفه ميخائيل نعيمة بقوله: «إن فيه من عصير الفكر الصافي، ومن وهج الخيال المتوقد، ما يكفل له حياة مترامية الأطراف، متعددة الأصداء، موفورة بالسنين. فجبران قد عرف كيف يجعل منه شجرة كاملة بفروعها وأغصانها، وكيف يدفن جذوره في تربة الحياة البشرية، حيث تبقى حية ما دامت حية»[١٠٦].

وقد أحدثت «الرابطة القلمية» التي تأسست عام (١٩٢٠)، وكان معظم مؤسسيها من اللبنانيين، وفي طليعتهم جبران ونعيمة وأبو ماضي وأيوب، هزة عميقة في الفكر العربي الرازح طويلاً في الانحطاط، آخذة به إلى آفاق لم يتح له التعرف بها من قبل. وهي مهمة صعبة، تصدى هؤلاء لها في سعيهم ـ كما يقول صيدح ـ «إلى تجديد الصلة بين الأدب (و) إقامة مقاييس جديدة محل المقاييس القديمة وبتوسيع آفاق الإنتاج الأدبي في المقال والقصة والملحمة والنقد»[١٠٧]. وفي ضوئها، تطورت وظيفة الأدب إلى أن يصبح أكثر انعكاساً للواقع، وتوغلاً في مسامه، وتعبيراً عن معاناته، وكل ما يجعله أدباً ملتزماً بقضايا الأمة والإنسان فيها، بالإضافة إلى التجديد في الأغراض والأساليب، بل في النسيج اللغوي، مختلفاً في ذلك عن أدب النهضة في الوطن، حيث جعلته التحديات أكثر التفاتاً إلى الماضي، بينما تميز الأدب المهجري بشفافية الرؤية نحو المستقبل. وقد جاءت هذه التوجهات استجابة لخط الرابطة، ودستورها الذي نص على أن الغاية من تأسيسها، هي «بث روح نشيطة في جسم الأدب العربي، وانتشاله من وهدة الخمول والتقاليد»[١٠٨]، مما شكل رافداً مهماً لحركة النهضة العربية الشاملة التي صوّب الأدب المهجري مسيرتها، ووسع من آفاقها وأمدها بدماء جديدة.

كما تميزت «الرابطة القلمية»، كإطار للحياة الثقافية في المهجر الأميركي (الشمالي)، باتخاذها منحى فكرياً فلسفياً، لا نجد ما يوازيه، بالسوية عينها، في أدب المهجر الجنوبي. ويتجلى ذلك خصوصاً في قصيدتي «المواكب» لجبران و«أخي» لنعيمة وقصائد أخرى تأملية لأبي ماضي، مثل «الطين» و«الطلاسم». وقد يكون ذلك خاضعاً لتفاوت البيئة والمؤثرات المختلفة بين الشمال والجنوب، فضلاً عن

المدى الثقافي الأرحب للغة الإنكليزية، بالمقابلة مع اللغتين الأسبانية والبرتغالية. وعلى عكس ذلك، كانت النبرة القومية مرتفعة في الجنوب الأميركي، على الأقل لدى اثنين من شعرائه، وهما: رشيد سليم الخوري (الشاعر القروي) وإلياس فرحات. على أن الشعراء «المعالفة»، لم يكونوا بعيدين عن هذا المنحى الفلسفي، خصوصاً فوزي المعلوف في قصيدته الشهيرة المطولة «على بساط الريح»، إذ صرفه التأمل العميق عن ولوج السياسة، فكان شديد التحفز إلى مغادرة الواقع والارتقاء مع أحلامه وخيالاته البعيدة.

ولم تكن «العصبة الأندلسية»، التي تأسست في ساوباولو (البرازيل)، بما ينطوي عليه اختيارها لهذا الاسم من اتصال بمنابع التراث، والتي يصفها صيدح بأنها «مفخرة من مفاخر العرب»[١٠٩]، إلا في صميم تيار النهضة ورسالتها القومية والإنسانية. ومن هذا المنظور، كان أعلامها أكثر تشبثاً بأصول اللغة ودراية بأسرارها من أعلام المهجر الشمالي، وبالتالي، أكثر اندماجاً في نهجها السياسي. ولا يعني ذلك أن أدباء المهجر الشمالي قد ركدت في نفوسهم القضية القومية، مبتعدين عنها إلى عالمهم الفلسفي التأملي، ولكن هذه القضية لم تأخذ مساحتها في خطابهم السياسي، كتلك التي أخذتها في المهجر الجنوبي، حيث وجد بين شعرائه من خاض بحماسة تضاهي ما كان لدى اليازجي الابن في لبنان؛ ذلك أن أدباء الشمال، انطلاقاًمن الهواجس البعيدة التي شغلتهم، ودفعت بهم إلى التعمق في فكر الغرب وعلومه، اتخذوا منحى أقل رومانسية في أعمالهم، التي طغى عليها الجانب الفكري، بينما ظل الطابع الأدبي راجحاً، في صورة عامة، لدى أقرانهم في الجنوب. ولا ننسى، في هذا المجال، تأثير اللغتين الأسبانية والبرتغالية في تعزيز الاتجاه الرومانسي لدى هؤلاء وإطلالهم من خلاله على الأندلس، التي استوحوا منها اسم رابطتهم (العصبة الأندلسية)، كما سبقت الاشارة.

وعلى الرغم من المفارقات بين الشمال والجنوب، فإن الأدب المهجري برمته شكل حلقة أساسية في مسار النهضة العربية، التي كان رائدها إلى القارة الأميركية، شخصية اتسع أفقها على مدى الشرق، وتلقت بعقل منفتح فكر الغرب، مثل أمين الريحاني، كانت جديرة بأن تحدث تحولاً في هذا المسار، في اتجاه ينابيع المعرفة في العالم المتقدم. والريحاني الذي اختصر هويته بأنه «عربي اللسان والقومية»[١١٠] ونشأ في أحضان النهضة متنقلاً بين مصر وأميركا الشمالية، ومن ثم اتشح زيّه العربي مأخوذاً بشغف إلى الجذور، ربما كانت بصماته أكثر وضوحاً على حركة النهضة،

التي أغناها بفكره المتنور والمتمرد على الطائفية والمذهبية ورواسب التخلف والانحطاط. ولعله بقدرته على استيعاب ثقافة الغرب، من دون أن يمس ذلك بمضمون شرقيته وعروبته، كان من أبرز سماته، كرائد نهضوي، أنه عاش بعمق المبادىء التي آمن بها، مطابقاً على نحو مثير بين النظرية والممارسة... وهذا التطابق ما انفك ينسحب على مختلف الدوائر في مسيرته المفعمة بالثورة. فأحب لبنان حتى الوطنية، والعروبة حتى الوحدة، والعالم حتى السلام[١١١]، أو كما عبر بنفسه عن ذلك قائلاً: «أنا لبناني متطوع في خدمة الأمة العربية، وكلنا منها، وأنا عربي متطوع في خدمة الإنسانية، وكلنا لها»[١١٢].

خاتمة

إن مثل هذا الفكر الشمولي، الذي حمله واحد من أفذاذ النهضة العربية كأمين الريحاني، لم يكن سوى عصارة لفكر تلك المرحلة التي أسست للبنان الحديث، تكويناً وتاريخاً وثقافة، وجعلته يتبوأ ذلك المركز الإشعاعي في محيطه العربي، على نحو يقارب روح التطابق «الريحانية»، في هذا الإطار الحضاري على الأقل. والريحاني مع رفاقه في المهجر الذين تبلور معهم الفكر الإصلاحي في مداه، إنما شكلوا بأجمعهم امتداداً لتلك الدوحة العملاقة التي غرسها الرواد الأوائل في لبنان. وكان من أينع ثمارها، إحياء اللغة العربية التي جسدت الجامع المشترك فيما بينهم، كإطار ثقافي وتاريخي، يستوعب الأفكار الجديدة، كالوطنية والقومية والعلمانية وغيرها... هذا عدا جوامع أخرى، تتعلق بالدفاع عن حرية المعتقد، وصولاً إلى العداء للطائفية التي وجدوا فيها العائق الأكبر، أمام اتحاد أبناء اللغة الواحدة.

هذه الأفكار التي كان واضحاً فيها تأثير المفاهيم الغربية في السياسة والاجتماع، سواء عبر الاحتكاك المباشر أو عبر الإرساليات ومدارسها المنتشرة على الأرض اللبنانية، أُسست عليها برامج الحركة القومية، التي لم يكد يخلو أي من أنظمتها وبياناتها من الإشارة إلى اللغة العربية والدعوة إلى تعزيزها، والمناداة بها لغة رسمية. وفي الوقت الذي ضاقت سبل الحياة أمام اللبنانيين في الوطن، فاندفعوا في قوافل الهجرة إلى الأماكن القريبة والبعيدة، كانت هذه اللغة أداة التواصل مع الحركة التي حملوا في عقولهم نهجها، وفي قلوبهم نبضها، متابعين رسالتها المضيئة على امتداد بضعة عقود من القرن العشرين. كما أنهم في انفتاحهم المباشر على الفكر العالمي، أمدوا هذه النهضة بطاقة جديدة، دفعت بها من عالم التراث إلى عوالم الإبداع الأدبي

والفني والعلمي.

وفي الوقت الذي تألق فيه الريحاني وجبران ونعيمة، على مستوى الأدب والفكر، كان حسن كامل الصباح، في المهجر الأميركي أيضاً، يشق طريقه الإبداعي على مستوى العلم، من دون أن يكون، بدوره، بعيداً عن حركة التراث وتعبيراتها القومية... والجميع كان على هذه المساحة من الضوء، الذي انتشر حيث قامت مدرسة أو جمعية أو رابطة، أو حيث انتفض قلم في وجه الطغيان أو تحولت عيون نحو الشمس، سابحة في فضاء الحرية. ولم تكن النهضة التي انطلقت من هذا العباب، سوى تجسيد لواقع وحلم، ممتشقة اللغة لإخراج الأول من جموده، ومرتقية مع الثاني إلى آفاق التطور والتحديث. غير أنها في النهاية، ليست سوى حلقة واحدة، يتكامل فيها الأصل مع الفروع، منسحباً ذلك على الدور الثقافي المميز للبنان الحديث، كحلقة شبكت التراث مع تيارات الفكر العالمي الجديد. وعلى الرغم مما جاء به فكر النهضة اللماح، من اتجاهات مست الموروث والثوابت فيه، فإن هذا الفكر قد تسرب إلى الشرايين في جسد الوطن الذي ترسخت فيه القيم، مستمداً منها خصوصية الدور، وفرادة الموقع، وتوقد المبادرة. ولم يكن مصادفة أن تتابع حركة النهضة مسارها في لبنان، وأن تبقى بيروت، وهي في أتون الحرب، مركز الثقافة العربية، وحاملة لواء تجديدها، وأن تنتفض من بين الركام ممتشقة رسالتها من جديد، ومستعيدة دورها الطليعي في المنطقة العربية.

هذا ما قصده عمر فاخوري في مقولته عن لبنان:

«سيظل حيث هو وحيث كان من الطبيعة ومن التاريخ، صلة وصل بين الشرق والغرب اللذين يلتقيان فيه، وستبقى ثقافة لبنان هي المثلى، ورسالة تواصل».

إبراهيم بيضون

هوامش الفصل الثامن

(١) محمد شكري، الحملة الفرنسية وخروج الفرنسيين من مصر، ص ٦٢٣.
(٢) محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص ٣٧٠.
(٣) ز. ل. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، ص ٢١.
(٤) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٧٤.
(٥) المرجع نفسه، ص ٧٥.
(٦) ليفين، المرجع السابق، ص ٤٦.
(٧) حوراني، المرجع السابق، ص ٧٥.
(٨) أنظر: أقوم المسالك في معرفة الممالك لخير الدين التونسي. تحقيق معن زيادة، ص ٩ وما بعدها.
(٩) ليفين، المرجع السابق، ص ٥٨ ـ ٥٩.
(١٠) حول الحروب الصليبية وسياسة الملك لويس التاسع فيها، راجع عادل إسماعيل: لبنان في تاريخه وتراثه، ص ١٣ ـ ١٥، والعرب والإسلام وأوروبا، ص ١٨ ـ ٢٠، ١٨٩. وهذان الكتابان من منشورات مؤسسة الحريري، بيروت ١٩٩٣.
(١١) أحمد أبو حاقة، دور لبنان في النهضة العربية الحديثة (بحث منشور في كتاب لبنان في تاريخه وتراثه ـ الصادر عن مركز الحريري الثقافي في باريس)، ص ٤٩٠، كمال الصليبي، تاريخ لبنان الحديث، ص ١٦٢.
(١٢) جورج أنطونيوس، يقظة العرب، ص ١٠٠.
(١٣) عبد العزيز عوض، الاتجاهات السياسية في بلاد الشام، ص ١٩.
(١٤) أنطونيوس، المرجع السابق، ص ١٠٣.
(١٥) أحمد أبو حاقة، المرجع السابق، ص ٤٩٠.
(١٦) أنطونيوس، المرجع السابق، ص ١٠٨.
(١٧) أنطونيوس، المرجع السابق، ص ١١٤.
(١٨) حب الوطن من الإيمان.
(١٩) المرجع نفسه، ص ١١٠.
(٢٠) ليفين، المرجع السابق، ص ٧٦ ـ ٧٧.
(٢١) جاء فيها:

تنبهوا واستفيقوا أيها العرب ... فقد طمى الخطب حتى غاصت الركب
لنطلبن بحد السيف مأربنا ... ولن يخيب لنا في حينه أرب

حوراني، المرجع السابق، ص ١٢٦.
(٢٢) ليفين، المرجع السابق، ص ٧٦.
(٢٣) ألبرت حوراني المرجع السابق، ص ١٢٦.
(٢٤) المرجع نفسه، ص ١٢٥.
(٢٥) نازك سابا يارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب، ص ٨٣.
(٢٦) صليبي، تاريخ لبنان الحديث، ص ١٦٤.
(٢٧) محمد جابر آل صفا، تاريخ جبل عامل (مقدمة السيد حسن الأمين)، ص ١٧.
(٢٨) المرجع نفسه، ص ١٨.
(٢٩) المرجع نفسه، ص ١٧.

(٣٠) حسن الأمين، عصر حمد المحمود والحياة الشعرية في جبل عامل، ص ٤٨ ـ ٤٩.
(٣١) جابر آل صفا، المرجع السابق، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.
(٣٢) زين زين، نشوء القومية العربية، ص ٦١.
(٣٣) زين زين، المرجع السابق، ص ٦٣.
(٣٤) المرجع نفسه، ص ٦٤.
(٣٥) المكان نفسه.
(٣٦) الجنان، السنة الأولى، ج ٥، آذار ١٨٧٠، ص ١٣٩.
(٣٧) علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص ١٣١.
(٣٨) محمد عزة دروزة، نشأة الحركة العربية الحديثة، ص ٩٤ ـ ٩٥.
(٣٩) حوراني، المرجع السابق، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.
(٤٠) أم القرى، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.
(٤١) علي المحافظة، المرجع السابق، ص ١٣٤.
(٤٢) أم القرى، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.
(٤٣) إبراهيم بيضون، تراث القلق الإسلامي في القرن الماضي، مجلة الاجتهاد، العدد ١٤ ـ ١٩٩٢، ص ٣٧.
(٤٤) جورج أنطونيوس، يقظة العرب، ص ١٧٢.
(٤٥) علي المحافظة، المرجع السابق، ص ١٣٦.
(٤٦) المكان نفسه.
(٤٧) أمين سعيد، الثورة العربية الكبرى، ج ـ ١، ص ٧.
Kairallah, Le Problème Du Levant P. 34.
(٤٨) أمين سعيد، المرجع السابق، ج ـ ١، ص ٨.
(٤٩) مذكرات الأمير عادل أرسلان، ج ـ ٢، ص ٩٣٧.
(٥٠) عبد العزيز عوض، المرجع السابق، ص ٨٩.
(٥١) المرجع نفسه، ص ٩٠.
(٥٢) كريمسكي، بيروت وجبل لبنان على مشارف القرن العشرين. ترجمة يوسف عطاالله، مراجعة مسعود ضاهر، ص ١٠.
(٥٣) علي المحافظة، المرجع السابق، ص ١٤٦.
(٥٤) محمد عزة دروزة، المرجع السابق، ص ٤٣.
(٥٥) عبد العزيز عوض، المرجع السابق، ص ٩٥.
(٥٦) المحافظة، المرجع السابق، ص ١٥٥. راجع نص هذا الاتفاق في كتاب عادل إسماعيل «السياسة الدولية»، ج ـ ٤، ص ٢٦٨ ـ ٢٧٠.
(٥٧) رشيد الخالدي، عبد الغني العريسي والمفيد. الفكر العربي ـ ١٩٨٩، ص ١٦٠.
(٥٨) المرجع نفسه، ص ١٦١.
(٥٩) علي المحافظة، المرجع السابق، ص ١٥٠.
(٦٠) كان أنطونيوس البشعلاني من قرية صليما (١٨٥٤).
(٦١) الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ص ٢٧٨.
(٦٢) سليمان البستاني، الدولة العثمانية قبل إعلان الدستور، ص ١٦٦ وما بعدها.
(٦٣) مسعود ضاهر، الهجرة اللبنانية إلى مصر، ص ٩.
(٦٤) المكان نفسه.
(٦٥) مسعود ضاهر، دور اللبنانيين في الصحافة المصرية إبان الاحتلال البريطاني، مجلة الفكر العربي،

العدد ٥٠، ١٩٨٨، ص ١٤٣.
(٦٦) ضاهر، دور اللبنانيين في الصحافة المصرية، الفكر العربي العدد ٥٠، ١٩٨٨، ص ١٥١.
(٦٧) جريدة النهار، بيروت، ١٥ تشرين الثاني ١٩٩٤.
(٦٨) ضاهر، الهجرة اللبنانية إلى مصر، ص ١٣٧.
(٦٩) ضاهر، المرجع السابق، ص ١٣٨.
(٧٠) عصام محفوظ، حوار مع رواد النهضة، ص ٨٣.
(٧١) المرجع نفسه، ص ٨٦.
(٧٢) أنيس الخوري المقدسي، المرجع السابق، ص ٣٠٤.
(٧٣) عصام محفوظ، المرجع السابق، ص ١١٤ ـ ١١٥.
(٧٤) المرجع نفسه، ص ١٢٣.
(٧٥) المكان نفسه.
(٧٦) المقدسي، المرجع السابق، ص ٢٤ ـ ١٢١.
(٧٧) المرجع نفسه، ص ١٢١.
(٧٨) المرجع نفسه، ص ٢١٨.
(٧٩) كتب روايته زنوبيا قبل نحو ربع قرن من زيدان.
(٨٠) محفوظ، المرجع السابق، ص ١٤٩.
(٨١) جرجي زيدان، مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، ج ١، ص ١٠٣.
(٨٢) مسعود ضاهر، دور اللبنانيين في الصحافة المصرية، الفكر العربي، العدد ٥٠، ١٩٨٨، ص ١٤٣.
(٨٣) زيدان، المرجع السابق، ج ١، ص ٣٥٤.
(٨٤) المرجع نفسه، ص ٣٨٥ ـ ٣٨٦.
(٨٥) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٢٧٠.
(٨٦) المرجع نفسه، ص ٢٨٦.
(٨٧) ضاهر، الهجرة اللبنانية إلى مصر، ص ٢٣٦.
(٨٨) المكان نفسه.
(٨٩) زيدان، المرجع السابق، ج ـ ١، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥.
(٩٠) المرجع نفسه، ص ٣٥٤.
(٩١) المرجع نفسه، ص ٢٧٥؛ المقدسي، المرجع السابق، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.
(٩٢) علي المحافظة، المرجع السابق، ص ١٨٥.
(٩٣) الساق على الساق، ص ١٢٦.
(٩٤) المقتطف، مجلد ٨، ج ـ ١، حزيران (١٨٨٣)، ص ٩.
(٩٥) المرأة الجديدة (١٩٠٢) وكان قد أصدر كتابه الأول تحرير المرأة عام ١٨٩٩.
(٩٦) المقتطف المجلد ٢٧، ج ـ ١، أيار ١٩٠٢، ص ٤٣٧.
(٩٧) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٠٢.
(٩٨) المرجع نفسه، ص ٣٠٣.
(٩٩) صدر في القاهرة عام ١٩٢٦.
(١٠٠) ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص ٣٠٦.
(١٠١) المرجع نفسه، ص ٢٨٣.
(١٠٢) جورج صيدح، أدبنا وأدباؤنا في المهاجر الأميركية، ص ٢٧.
(١٠٣) أنظر على سبيل المثال ما قاله الشاعر رشيد أيوب:

فنحن بني الأعراب كنا ولم نزل ... بما خصنا المولى نفوق الأجانبا

أو ما قاله أبو الفضل الوليد:

لـئـن كـان فـي الحـريـة الحـلـوة الـردى — فـيـا حـبـذا مـوتي لـتـحـريـر أمـتـي
بـنـي أم هـل مـن نـهـضـة عـربـيـة — لـصـيـحـاتـهـا يـهـتـز ركـن الـبـريـة

المقدسي، المرجع السابق، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(١٠٤) جورج صيدح، المرجع السابق، ص ٩١.
(١٠٥) المرجع نفسه، ص ٩٢.
(١٠٦) ميخائيل نعيمة، جبران خليل جبران، ص ٢١٤.
(١٠٧) جورج صيدح، المرجع السابق، ص ٢٢٥.
(١٠٨) المرجع السابق، ص ٢٢٦.
(١٠٩) المرجع السابق، ص ٣٨٦.
(١١٠) محفوظ، المرجع السابق، ص ١٧٥.
(١١١) ابراهيم بيضون مع آخرين، أمين الريحاني رائد نهضوي، ص ٢٧.
(١١٢) أحمد سويد مع آخرين، المرجع نفسه، ص ٧.

الفصل التاسع

الحوار العربي ـ الأوروبي
ودور اللبنانيين فيه

الدكتور ظافر الحسن

أمين عام وزارة الخارجية

أولاً: في مفهوم الحوار

يمكن القول إن كلمة ـ حوار ـ بمعناها المطلق ليست جديدة، بل هي قديمة، تطور معناها عبر العصور. فقد كانت تعني، لدى أفلاطون، محادثة تدور بين أشخاص مستنيرين يحسنون فن الاصغاء كما يحسنون فن الكلام. وتتناول محادثاتهم حالات خاصة، يبغون التوصل إلى استجلائها وإلى حد من التوافق حولها. فكان يفترض أن الحوار، بهذا المفهوم، إنما يدور بين مشاركين أنداد. حتى لو اختلفت آراؤهم، همهم الأول والأخير استعمال المنطق والتحليل العقلي للوصول إلى مرتبة الحقيقة. فهم، بالتالي، أصدقاء ذوو نيات حسنة، يثق بعضهم ببعض ويعتبرون دوافعهم نبيلة، وليست موضع جدل.

ولنقل، منذ الآن، أن الحوار ليس مشروطاً بأن يتم حتماً بين طرفين. ولو كان كذلك لعبر عن كلمة Duologue وليس Dialogue بل هو يعني، أصلاً، سيرورة الفكر عبر الحواجز. وفي هذا السياق، تندرج عبارات «حوار الحضارات» أو «حوار الثقافات» أو «حوار الشعوب». وهكذا يتلبس الحوار عملية مقاربة لتحسس وضع لا يزال في جوانب كثيرة غير مدرك في صورة كافية.

أما بمفهومه الحديث، فالحوار يجري عادة بين مشاركين، هم في حالة نزاع أو على الأقل في حالة خلاف على المواقف أو المصالح. ولهم خلفيات ودوافع، ليس

مسلماً بها. الأمر الذي يجعل الانطباع بأن هذا الحوار يجري بين أنداد انطباعاً وهمياً إلى حد كبير.

ويأتي الحوار، مدخلاً للبحث عن تواصل، عن تقريب المواقف، وعن حلول لتصارع مصالح، إذا وجد أصحابها أنها غير قابلة للتلاقي، أخذت شكل نزاعات يضع فيها كل طرف نصب عينيه دحر الآخر وإلغاءه. والواقع أن التحول من طور التنازع إلى طور التحاور، يتم فقط عندما تسيطر لدى الجميع إرادة تحقيق عمل مشترك، يسبقها ويرافقها الاعتراف بالآخرين والقبول بهم.

في نطاق هذا المفهوم، يفترض الحوار، إذاً، التعامل مع حالة خلافية، ويستهدف الإقناع والاقتناع. فهو، بالتالي، أكثر من عملية تخاطب أو حديث عابر، وأقل من عملية تفاوض رسمي بالمعنى القانوني للكلمة. ولعله عملية تحديد وإعادة تحديد حالة ما بقصد التوصل إلى فهمها واستيعابها. عملية استكشاف مساحات المصالح المشتركة بين المتحاورين وتغليبها على المساحات الخلافية بينهم، والارتقاء، لاحقاً إلى مرتبة التفاوض بهدف عقد اتفاقات ذات صيغة ومفاعيل قانونية، لتأطير هذه المصالح وتقنينها، بالأسلوب والمعنى اللذين يعطيهما القانون الدولي للاتفاقات.

من هذا المنطلق، يقدم الحوار نفسه على أنه استجابة لمجموعة من المتطلبات، بين تاريخية وجغرافية، أو بعبارة أخرى، رد على تحديات تفرضها المستجدات من سياسية واقتصادية وثقافية، منفردة كانت أو كما في أغلب الأحيان، مجتمعة.

ولعل الحوار العربي ـ الأوروبي، لا يخرج على هذا الاطار.

ثانياً: في الحوار العربي ـ الأوروبي

هنالك قدر كبير من الحقيقة في تصريح أدلى به عام ١٩٧٦ كلود شيسون، مفوض المجموعة الأوروبية للتنمية، وفيما بعد وزير خارجية فرنسا، حيث يقول:

«لقد تعايشت شعوب أوروبا ومنطقة جنوب المتوسط قروناً عديدة، وهي تتعرف شيئاً فشيئاً بعضها ببعض، تتداخل بعضها في بعض، ويحتل بعضها البعض الآخر. لقد أمضينا قروناً ونحن نتطارد حول المتوسط. هم توغلوا حتى بواتيا، ونحن توغلنا مسافة مماثلة. وهكذا فليس مصادفة أن نكون قد تقاسمنا حيزاً كبيراً من حياتنا منذ عهد الإسكندر الكبير حتى اليوم، عهد الحوار العربي ـ الأوروبي».

ومما لا شك فيه أن هذا البحر الأبيض المتوسط شكل، منذ أقصى عهود التاريخ، معبراً ذا اتجاهين بين الشرق والغرب لاحتكاك الحضارات ولتواصل الشعوب، كما لتبادل الأفكار والسلع ورؤوس الأموال. منذ أن أقام الفينيقيون أولى مستعمراتهم في مرسيليا وقرطاجة. ومنذ دشن الكريتيون أولى علاقاتهم مع الفراعنة، أي منذ نحو ثلاثة آلاف عام والبحر المتوسط يقوم بدوره في الوصل، لا في القطع، وفي التقارب، لا في التباعد.

صحيح أن التواصل لم يتسم دائماً بالسلام، بل اتخذ في أغلب الأحيان طابع الصدامات المسلحة والاحتلالات العسكرية: توغل الامبراطورية الرومانية حتى تخوم الصحراء الأفريقية والعربية، حتى قبل أن ينخرط العرب في كيان ديني أو وطني، تقدم العرب المسلمين إلى قلب أوروبا في أسبانيا وفرنسا وإلى آسيا الصغرى، هجمة الصليبيين وتوطنهم لمدد متفاوتة في سوريا وفلسطين ومصر والمغرب، المد العثماني الإسلامي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر حتى فيينا، عودة الأوروبيين في لباس الاستعمار الفرنسي والإنكليزي والإيطالي، الذي شمل بين ١٨٣٠ و١٩٤٠ مجمل المساحة العربية، باستثناء أجزاء من الجزيرة العربية.

ولكن الأفكار والثقافات والبضائع، كانت تنتقل دائماً في ركاب الجيوش، في هذا الاتجاه أو ذاك.

ومع ذلك فالبحر الأبيض المتوسط ليس أباً للحوار العربي ـ الأوروبي، ولا يمكن أن يعدو كونه أحد العوامل الداعمة لقيام الحوار. هذا الحوار الذي لم تبدأ ملامحه بالتبلور، إلا في حمى الصراع العربي ـ الإسرائيلي، ولا سيما حرب ١٩٧٣، عندما استعمل العرب للمرة الأولى «سلاح النفط»، وشعرت أوروبا بفداحة ما يمكن أن يلحقه ذلك من أضرار بازدهار اقتصادها ورفاه شعوبها.

والحقيقة أن بروز المجموعة الأوروبية كتكتل إقليمي بموجب اتفاقية روما ١٩٥٧، وما تميزت به هذه المجموعة من ثقل اقتصادي، وإلى حد ما سياسي، لم يكن بعيداً عن ذهن الدول العربية المنظمة هي أيضاً في تكتل إقليمي، هو جامعة الدول العربية، التي كان لها علاقات تاريخية، بين مد وجزر، مع أهم دول المجموعة الأوروبية، منذ سنوات طويلة. وقد كان وعي الدول العربية هذا الواقع يزداد حدة بزيادة حدة الاستقطاب بين الجبارين، الولايات المتحدة الأميركية

والاتحاد السوفياتي، اللذين كانا يقتسمان في ذلك الحين مناطق النفوذ في العالم. وكانت المجموعة الأوروبية، من جهتها، تتطلع إلى الاضطلاع بدور سياسي يتلاءم مع وزنها الاقتصادي. وهكذا، فإن فكرة قيام حوار بين المجموعتين العربية والأوروبية، كانت تلبي رغبة خفية لدى الطرفين في التفلت من ربقة ثنائية الاستقطاب إلى درجة جعلتهما يتقبلان الإشارة إلى فتح هذا الحوار فيما بينهما كأمر غير مستغرب، عندما أطلقها وزير الخارجية الفرنسي ميشيل جوبير، للمرة الأولى، في ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٣.

وجدير بالملاحظة أن هذه الإشارة الأوروبية، لم تأت عفواً، بل كاستجابة لموقف عربي واضح، أعلنته القمة العربية التي انعقدت في الجزائر في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٣، في بيان موجه إلى أوروبا، بقصد إشراكها في البحث عن حل للنزاع العربي ـ الإسرائيلي، واكتساب دعمها للمطالب العربية العادلة في نطاق هذا النزاع. وشدد البيان خاصة على:

«ان أوروبا الغربية تتصل بالشعوب العربية عبر البحر الأبيض المتوسط بصلات حضارية متينة ومصالح حيوية متداخلة، لا يمكن أن تنمو إلا في إطار تعاون تسوده الثقة والمصالح المتبادلة. وهي بهذا جديرة باتخاذ موقف واضح منصف إزاء قضيتنا العادلة، تثبيتاً لاستقلال إرادتها وأداء دورها كاملاً في الشؤون الدولية، وذلك بالالتزام بالعمل بجميع الوسائل على انسحاب إسرائيل من جميع الأراضي العربية المحتلة، وفي مقدمتها القدس، واستعادة الشعب الفلسطيني لحقوقه الوطنية».

وإذا كان الجانب العربي قد أفصح، على هذا النحو الواضح، عن المضمون السياسي لحاجته إلى أوروبا، فإن المجموعة الأوروبية، في المقابل، أدركت منذ حرب ١٩٧٣ أهمية مد جسور الحوار مع البلدان العربية، كي تضمن استمرار إمداداتها النفطية بشكل منتظم وبأسعار مقبولة، خصوصاً ان ٦٥ بالمائة من مستورداتها النفطية تأتي من المنطقة العربية، وكي تضمن أيضاً اقتطاع جزء من الأسواق العربية يتناسب مع قدراتها الإنتاجية والاقتصادية، واستدراج نسبة مهمة من الاستثمارات والفوائض المالية العربية.

إضافة إلى ذلك، وفي كلتا المجموعتين، ارتكزت فكرة الحوار بين الدول الأوروبية والعربية على اعتبارات استراتيجية وجيوسياسية، مؤداها أن توطيد

العلاقات بين المنطقتين من شأنه أن يسهل التقارب والتفاهم بين شعوبهما، وأن يعزز مركز دول المجموعتين ومكانتها على الساحة الدولية، ويقوي دورهما في توفير أسباب الأمن في البحر المتوسط، والتنمية والسلام في المناطق المتاخمة لحوضه.

وربما تكون هذه العوامل مجتمعة قد أدت، بسبب المنافسة الدولية، والصراع على مناطق النفوذ، والرغبة في الاستئثار بها، إلى أن يصطدم الحوار العربي ـ الأوروبي منذ البداية بمعارضة الجبارين عامة، وبمحاربة علنية من الإدارة الأميركية خاصة، فضلاً عن محاولات متكررة لتفريغه من مضامينه، والحيلولة دون وصوله إلى تحقيق أهدافه.

حتى إن الرئيس نيكسون لم يتورع عن المجاهرة في ١٥ آذار/ مارس ١٩٧٤ في شيكاجو بأن الحوار العربي ـ الأوروبي يشكل مؤامرة من المجموعة الأوروبية ضد المصالح الأميركية.

من جهته، كان كيسنجر، وزير الخارجية الأميركية، يؤكد تصميمه على إغراق سفينة الحوار. وقد نقل عنه ميشيل جوبير، وزير الخارجية الفرنسي، أنه سيقف بحزم سداً في وجه هذه المحاولة (الحوار العربي ـ الأوروبي) وسيعمل بكل قوته على إسقاطها. وبالفعل، ما أن شعرت الإدارة الأميركية في زحمة أزمة الطاقة، بأن المجموعة الأوروبية تتجه إلى الحوار مع الدول العربية المعنية بقصد حلحلتها، حتى اقتحمت الساحة بالدعوة إلى مؤتمر للطاقة في واشنطن (شباط/ فبراير ١٩٧٤) وإلى إنشاء جبهة بقيادتها للدول المستهلكة، وصندوق تضامن برأسمال مقداره خمسة وعشرون مليار دولار لشد أزر هذه الدول في مواجهة الدول المصدرة للنفط.

وفي آذار/ مارس ١٩٧٤، قال الناطق باسم الخارجية الأميركية معاتباً، بدوره، مجلس المجموعة الأوروبية على قراره بتحضير مؤتمر وزاري مع الدول العربية، ومعرباً عن تحفظاته إزاء هذا القرار: «المسألة هي أن نعرف ما إذا كان الفريق الأوروبي يتحدث ويعمل على أساس درجة معقولة من التشاور، من حق الأصدقاء أن يتوقعوها في ما بينهم».

وفي تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٤ أنشأت الإدارة الأميركية «الوكالة الدولية للطاقة»، مستهدفة بذلك إدخال السياسة الخاصة بالطاقة في نطاق سياستها الأطلسية، وبالتالي، إفشال أي محاولة لاستقلال السياسة الأوروبية، في هذا المجال. وعلى أي حال، فأمام عدم نجاحه في منع قطار الحوار العربي ـ الأوروبي

من التحرك، أصر كيسنجر على أن يكون لواشنطن حق النظر، بل حق المشاركة في إدارة الأمور.

وقد أثبتت التطورات أن الضغط الأميركي أعطى ثماره. فتعهد الأوروبيون منذ ١٣ حزيران/ يونيو ١٩٧٤، بموجب بيان أوتاوا بأن يتشاوروا مع الولايات المتحدة «في المسائل التي تمس المصلحة المشتركة». وفي أثناء الاجتماع الخاص بالتعاون السياسي، الذي عقدوه في بون بتاريخ ١١ حزيران/ يونيو ١٩٧٤، قبل الأوروبيون صيغة التشاور الواقعي، «من دون شكليات وبين أصدقاء».

من جهة ثانية، ألح كيسنجر على أن لا يتناول الحوار العربي ـ الأوروبي مباشرة مسائل الطاقة، ولا النزاع العربي ـ الإسرائيلي. وبالفعل، في نيسان/ أبريل ١٩٧٤، عقد نوع من اتفاق «جنتلمان»، تعهدت بموجبه المجموعة الأوروبية بأن لا تتخذ أو تتبنى قرارات، قد يكون من شأنها الإضرار بمصالح الولايات المتحدة، من دون أن تتشاور مسبقاً معها.

أما الاتحاد السوفياتي، فقد اتسم موقفه بالتحفظ. فلم يهدد، ولم يتوعد، ولم يطلب تشاوراً مسبقاً معه، لا من المجموعة الأوروبية، ولا من المجموعة العربية، على الرغم من العلاقات القوية التي كانت تربطه ببعض دول هذه المجموعة، والتي كانت تعرف بـ «الدول التقدمية»، فيما كان يطلق على الدول العربية الأخرى، المرتبطة بالغرب، تسمية «الدول الرجعية». ولكن الماركسيين العرب لم يترددوا لحظة واحدة في الإفصاح عن إدانتهم الصريحة للحوار العربي ـ الأوروبي، معتبرينه نوعاً من «الاستعمار الجديد» الذي يستهدف، في نظرهم، شق الوحدة الاقتصادية للعالم العربي. وكانوا يقترحون كبديل منه أن يتوجه العرب إلى الاتحاد السوفياتي وبلدان أوروبا الشرقية.

ولا يغربن عن البال أن الاتحاد السوفياتي بدأ، منذ أواسط الخمسينات، يعزز مراكزه في البلدان العربية، مستفيداً من حالة النزاع بين العرب وإسرائيل، ومن حاجة العرب إلى التزود بالسلاح والخبرات، اللذين كان الغرب لا يمتنع فقط، بل يعارض مدهم بهما. وكان لا بد له من أن يرى في الحوار العربي ـ الأوروبي عاملاً من شأنه أن يجعل من المجموعة الأوروبية منافساً قوياً له، وأن يضعف، بالتالي، مكانته ويضر بمصالحه في العالم العربي. خصوصاً أن دراسات كانت تظهر من وقت إلى آخر مفادها أن الاتحاد السوفياتي سيكون مضطراً، نتيجة تضاؤل منابعه

النفطية، إلى الانتقال من نادي الدول المصدرة إلى نادي الدول المستوردة للنفط في مطالع الثمانينات.

ومع ذلك، فإنه لم يعلن عداءه صراحة للحوار العربي ـ الأوروبي، وربما كان من أسباب تحفظه هذا اعتبارات جيوسياسية عالمية، إذ كان يتلافى أن يتخذ موقفاً يضعه دفعة واحدة في صف خصمه الأساسي الولايات المتحدة الأميركية، الأمر الذي لو حدث لشوّه صورته، ليس في العالم العربي فقط، بل في البلدان النامية كافة، ولأعطى منافسه القريب، «الصين الشعبية»، ذريعة إضافية لاتهامه بالتواطؤ مع الولايات المتحدة، وخداع العالم الثالث. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، كانت هناك اعتبارات على مستوى علاقاته العربية. فالدول العربية المعروفة بعلاقاتها الودية كانت عامة في طليعة دول الجامعة العربية المطالبة بالحوار والمشاركة فيه.

ولم يكن في استطاعة الاتحاد السوفياتي أن يجاهر بعدائه للحوار، دون أن يصدم هذه الدول، ويكون سبباً في تداعي روابطه معها ودوره في المنطقة، لا سيما أن وضعه لم يكن بمعزل عن الانتقاد. ففي الوقت الذي كان يدعم الدول العربية، سياسياً وعسكرياً؛ في نزاعها مع إسرائيل، كان في صورة غير مباشرة، يسهم في تقوية الاحتلال الإسرائيلي بسماحه لعشرات الآلاف من المواطنين السوفيات، تحت حجة يهوديتهم، وإرضاء للضغط الأميركي، بالهجرة إلى إسرائيل، حيث كانوا يحلون محل الفلسطينيين الذين طردتهم إسرائيل، وأصبحوا يعيشون في معسكرات اللاجئين في الدول العربية المتاخمة. ويذكر أن هذه السياسة كانت مرفوضة بكل شدة من الرأي العام العربي، ومن جامعة الدول العربية.

أضف إلى ذلك أن الموقف السوفياتي، كان سيتصف بالتناقض، لو أن موسكو عمدت إلى مطالبة الدول العربية بعدم إجراء حوار مع المجموعة الأوروبية في وقت كان يحاول الاتحاد السوفياتي نفسه وسائر الدول الاشتراكية، تنمية علاقاتها مع دول المعسكر الغربي.

ولا ريب أن هذه التنظيرات، التي أوردها محمد عبد المعطي بدر، الباحث في مركز الدراسات للشرق العربي المعاصر، في أكس مرسيليا، في دراسة له حول «الاتحاد السوفياتي والحوار العربي ـ الأوروبي»، تنسجم إلى حد كبير مع ميزة ملازمة لسياسة روسيا التقليدية، والتي استمرت بعد السيطرة السوفياتية، ألا وهي سياسة النفس الطويل، بمعنى أن موسكو فضلت التريث لترى تطورات الحوار الذي قد

ينجح وربما لا ينجح، قبل أن تتورط في مجابهته بشكل سافر قد يؤثر سريعاً، في صورة سلبية، في مواقعها في المنطقة العربية.

وعلى أي حال، فإنه يبقى أكيداً أن الحوار العربي ـ الأوروبي كان من شأنه، إذا ما ترسخ وأعطى ثماره، أن يشكل، حسبما لاحظ الجنرال ديغول في واحدة من تعليقاته، قوة عالمية جديدة، تدخل التوازن على معادلات القوة في العالم. من هذا المنطلق، كان اصطدامه بمعارضة الجبارين، كل على طريقته، حتمياً، سعياً من كل منهما إلى تهميش الدور الأوروبي، والاحتفاظ بمراكز النفوذ التي اكتسبها لنفسه على الساحة العربية.

والحقيقة أن موقف الجبارين، لم يشكل العائق الوحيد أمام الحوار، بل اعترضته عراقيل متعددة، كان عليه أن يستنبط الوسائل لتخطيها، أو أن يحملها معه محاولاً مداورتها والتركيز على الإيجابيات المشتركة بين الجانبين.

فالحوار كان يجري بين طرفين غير متكافئين، الأوروبي الذي كانت جهوده منصبة على الناحية الاقتصادية، ولا سيما الاستحصال على النفط، والعربي الذي كانت جهوده منصبة على الناحية السياسية، ولا سيما الاستحصال على الدعم الأوروبي لقضيته المركزية، القضية الفلسطينية.

إلى جانب ذلك، كانت المجموعة تلتزم أحياناً بموقف إحدى الدول الأعضاء فيها، بما كان يؤدي عملياً إلى تأثر الحوار سلباً، كلما برز خلاف بين دولة من المجموعة العربية ودولة من المجموعة الأوروبية. وهذا ما حدث فعلاً إبان الأزمة السورية ـ البريطانية، عام ١٩٨٥، حين انساقت المجموعة وراء طرف من أطرافها في علاقاتها بعضو من الطرف الآخر. وهو ما حدث أيضاً من خلال الأزمة الليبية ـ البريطانية (قضية لوكربي) والأزمة الفرنسية ـ الليبية (بسبب تفجير طائرة يوتا فوق صحراء النيجر).

فمنذ أواسط الثمانينات، بدأت المجموعة الأوروبية تركز على موضوع «الإرهاب الدولي»، وفق نظرة ضيقة تتعارض مع حق الشعوب في النضال والتحرر، حتى إنها اتخذت إجراءات مقاطعة ضد بعض الدول العربية، وكانت الأصوات تتعالى في عدد من العواصم العربية، وضمن جامعة الدول العربية، للتفريق بين الأعمال الإرهابية المجانية والأعمال النضالية الوطنية، ولعدم التركيز على العنف الفردي، والتغاضي عن العنف الذي ترتكبه الدولة.

وعلى أي حال، فأياً كانت طبيعة العلاقات الثنائية بين إحدى دول المجموعة الأوروبية وإحدى دول الجامعة العربية، ينبغي أن لا يشكل ذلك معوقاً للحوار، لأن الحوار، منذ نشوئه، مثل توجهاً جديداً لدى المجموعة الأوروبية، يرمي إلى اعتماد التعاطي الجماعي والشمولي المتعدد الأغراض مع مشاكل الجانبين، الأمر الذي يعني أن مسيرته يجب أن لا تتأثر بالأوضاع الظرفية للعلاقات الثنائية بين دول الجانبين. بل على العكس من ذلك، فإن مواصلة الحوار قد تساعد على معالجة الخلافات بين دول الجانبين وإزالة التشنجات الناشئة في ما بينها.

وكانت، منذ البداية، قد برزت مشكلة التمثيل الفلسطيني، ولم يتم حلها إلا بالصيغة التي أقرها مؤتمر دبلن في شباط/ فبراير ١٩٧٥، ولكن على حساب مستوى التمثيل في الحوار وإلى حد ما فاعليته.

ولم تكد تحل مشكلة التمثيل الفلسطيني، حتى تعرض الحوار لهزة جديدة عندما أقدمت المجموعة الأوروبية على عقد اتفاق تجاري مع إسرائيل في ١١ أيار/ مايو ١٩٧٥. فقد اعتبره الجانب العربي مكافأة للاحتلال الإسرائيلي للأراضي العربية، ومبادرة سياسية مثقلة بالمعاني، لأنه يساعد إسرائيل على الخروج من عزلتها الدولية. وبرر الجانب الأوروبي عقد الاتفاق بتأكيد اعتباره داخلاً في إطار سياسته المتوسطية الشاملة والمتوازنة.

وربما كانت حرب الخليج، والعاصفة الدولية التي أثارتها (١٩٩٠ ـ ١٩٩١) والتي لا نزال نتخبط في ذيولها، من أشد الضربات وقعاً على الحوار. وقد يمكن القول إنها أدخلته إلى غرفة العناية الفائقة، التي لم يستطع بعد الخروج منها. فقد زعزعت هذه الحرب أركان التضامن العربي، إلى درجة لم تنجح معها الجهود الدؤوب، المبذولة في إصلاحه حتى الآن. وحولت اهتمام منطقة عربية بأسرها عن التفكير في التنمية والبناء والازدهار، إلى التفكير في المحافظة على أمنها وسيادتها وسلامة مجتمعاتها.

ومع ذلك، فما زال الحوار ينتفض من وقت إلى آخر محاولاً استعادة نشاطه ودوره، مكتفياً بالحد الأدنى من الطموحات، بقصد الاستمرار وبانتظار أن تتبلور الظروف الدولية والإقليمية، في شكل يسمح له بأن يستعيد حركته الطبيعية.

وأياً كانت الظروف، فإن الحوار العربي ـ الأوروبي، لم يكن، كما يزعم البعض بشيء من التجني، سلسلة من العمليات الرياضية في اللاجدوى. بل تمكن، عبر

مختلف مراحله، كما سنبين فيما بعد، من تطوير العلاقات بين المجموعة الأوروبية والدول العربية، على الصعيدين السياسي والاقتصادي، من دون أن يصل مع ذلك إلى تلبية طموحات الفريقين برمتها. واستطاعت المجموعة العربية، بمثابرتها ومرونتها في مواجهة الأحداث، أن تستحصل من المجموعة الأوروبية على مواقف أكثر إيجابية تجاه القضايا العربية عامة، والقضية الفلسطينية خاصة، وتحويلها، في بعض الأحيان، إلى سياسة تعمل من خلالها المجموعة الأوروبية على السعي لحل مشاكل النزاع العربي ـ الإسرائيلي، بما يحقق السلام الشامل والعادل في المنطقة.

غير أن تطور الأحداث، واستشراء الهيمنة الأميركية بعد حرب الخليج، وتفكك الكتلة السوفياتية، لم تترك للمجموعة الأوروبية فرصة القيام بالدور الذي كان الجانب العربي يرغب لها في أن تقوم به. فكان تأثيرها في تطورات العملية السلمية التي انبثقت من مؤتمر مدريد في خريف ١٩٩١ محدوداً، إن لم نقل معدوماً. وعلى الرغم مما كان يستشعر لدى الأوروبيين من رغبة في الاضطلاع بدور أعمق وأشمل، فإن المجموعة الأوروبية تقيدت بالحدود التي وضعتها لها واشنطن، في ما يتعلق بالعملية السلمية الخاصة بالشرق الأوسط. الأمر الذي أشعر الدول العربية بنوع من خيبة الأمل، وشكل تراجعاً أوروبياً عن مواقف سابقة، كان الجانب الأوروبي أعلنها تجاه القضية الفلسطينية. ويمكن القول إن المجموعة الأوروبية كانت تعطي الأفضلية لارتباطاتها الأطلسية، على توجهاتها المتوسطية، كلما وضعتها الظروف الدولية أمام الاختيار بين السياستين. من هنا، لا يزال الدور الأوروبي في العملية السلمية الشرق أوسطية هزيلاً، بعد أن ارتضت المجموعة الأوروبية لنفسها أن تجلس على المقاعد الخلفية، مكتفية بأن تسهم في أعمال بعض لجان المفاوضات المتعددة الطرف، وليس جميع هذه اللجان، وبأن تتبنى، بين الحين والحين، وفي صورة كلية أو جزئية، الطروحات الأميركية ـ الإسرائيلية حول بعض الموضوعات، كموضوع المقاطعة العربية لإسرائيل، وموضوع الإرهاب والمقاومة، وأن تتناسى نوعاً ما موضوع الاستيطان الإسرائيلي في الأراضي المحتلة.

كل ذلك تحت شعار بناء جسور الثقة بين طرفي التفاوض، لدفع العملية السلمية إلى الأمام، علماً بأن بناء مثل هذه الجسور، لا يمكن أن يكون سليماً، ما لم يراع مصالح الطرفين، لا أن يتم لمصلحة طرف على حساب الطرف الآخر.

ومهما يكن من أمر، فإن الأمل يظل قائماً في أن يتمكن الحوار العربي ـ

الأوروبي أمام المتغيرات على الساحة الدولية، من التعويض عن تراجعه النسبي، في المجال السياسي، بتحقيق بعض الإنجازات في مجال التعاون الاقتصادي والتقني والثقافي. فهل ينجح في ذلك؟

وغني عن البيان أن إقرار اتفاقية ماستريخت، الرامية إلى توحيد أوروبا، وما يرافق ذلك من توسيع حدود هذا الاتحاد، ليشمل دولاً أوروبية جديدة، من الشمال والشرق، يجعلان عملية تنشيط الحوار العربي ـ الأوروبي أكثر إلحاحاً اليوم منها في أي وقت مضى، لتستفيد منه الدول العربية في تحسين قدراتها ومؤهلاتها الاقتصادية، كي تكون على أهبة، عندما يحين الوقت، لمواجهة هذا الوضع المستجد.

وقد ربطت القمة الأوروبية، التي انعقدت في إيسن (ألمانيا) في العشر الأول من كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٤ بين دول شرق أوروبا ووسطها من جهة، ودول الضفة الشرقية للبحر المتوسط من جهة أخرى، واعتمدت مبدأ جديداً في التعامل مع هذه الأخيرة، يقوم على أساس «التوازن» بينها وبين دول شرق أوروبا ووسطها.

وكانت المشاركة الأوروبية ـ الشرق أوسطية، أدرجت في ملفات قمة إيسن، التي أعربت عن رغبتها في دعم اقتصاد دول المتوسط، وتحويلها منطقة استقرار وسلام وتعاون ورفاه.

واعتبرت القمة أن الدول المطلة على البحر الأبيض المتوسط، تحتل «أولوية استراتيجية مهمة بالنسبة إلى الاتحاد الأوروبي».

وغير خاف أن الاتحاد الأوروبي عندما يؤكد ذلك، فإنه لا يفكر في الدول العربية فقط، بل فيها وفي إسرائيل معاً، الأمر الذي يدخل بعداً جديداً على الحوار العربي ـ الأوروبي، هذا البعد الذي لا مندوحة عن أن ينطرح على بساط البحث، في حال نجاح التسوية السلمية في الشرق الأوسط.

ثالثاً: تطورات مسيرة الحوار العربي ـ الأوروبي

١ ـ مرحلة الانطلاق (١٩٧٣ ـ ١٩٧٥)

كان من نتائج الحرب العالمية الثانية أن أدت إلى انحسار دور أوروبا في العالم العربي، حيث انسحبت كل من بريطانيا وفرنسا من الدول العربية التي كانت تحت سيطرتهما.

ولولا تمسك فرنسا بالجزائر حتى ١٩٦٢، لصح القول ان حرب السويس ١٩٥٦ دقت المسمار الأخير في نعش السيطرة الأوروبية، وأفسحت المجال لتقدم الجبارين الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي «لملء الفراغ».

ولم تسلك أوروبا طريق العودة، إلا بعد عام ١٩٦٧، بمبادرة من الجنرال ديغول ترمي إلى تحديد «سياسة فرنسا العربية»، وبشروع المجموعة الأوروبية في توقيع اتفاقات تجارية مع بعض الدول العربية. ولكن فكرة الحوار العربي ـ الأوروبي لم تنطلق إلا في أواخر ١٩٧٣، وذلك بتأثير حرب تشرين الأول/ أكتوبر العربية ـ الإسرائيلية والصدمة النفطية الأولى التي تزامنت معها.

ففي ١٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣، قررت الدول العربية المصدرة للنفط تخفيض صادراتها النفطية بنسبة ٥٪ إلى كل من الولايات المتحدة الأميركية وهولندا، اللتين اعتبرتا منحازتين إلى إسرائيل. وقد قابل الغرب هذا الحصار النفطي بالاستياء والاستنكار. بينما لم يكن هدف الدول العربية معاقبة الغرب، بل حمله على إدراك خطورة النزاع العربي ـ الإسرائيلي، وحثه على المساعدة على وضع حدّ له.

وقد عبرت القمة العربية التي انعقدت في الجزائر (٢٦ ـ ٢٩/ ١١/ ١٩٧٣)، كما ذكرنا سابقاً، عن هذا التوجه إلى أوروبا في بيانها الصادر في ٢٨/ ١١/ ١٩٧٣، الذي أبرز، في شكل صريح رغبة الدول العربية في تمتين وشائج التعاون مع أوروبا الغربية، كما تبلور هذا التوجة أيضاً بالمهمة التي أوكلتها القمة إلى أربعة من الوزراء العرب، لشرح وجهة النظر العربية للقمة الأوروبية التي تم عقدها في كوبنهاغن (١٠ ـ ١٤/ ١٢/ ١٩٧٣). ومن اللحظة الأولى، كان واضحاً أن رغبة الطرفين في الحوار صادقة، بينما هدفهما من الحوار لم يكن واحداً. إذ كان الطرف العربي يستهدف الحصول على الدعم الأوروبي لموقفه من النزاع العربي ـ الإسرائيلي، بينما كان الطرف الأوروبي يستهدف الحصول على تأمين تموينه من النفط بأسعار معقولة. وقد أكد رؤساء الدول والحكومات الأوروبية المجتمعون في كوبنهاغن الأهمية التي يعلقونها على بدء محادثات مع الدول العربية المصدرة للنفط، بغية التوصل إلى تفاهم شامل لتعاون واسع، يؤدي إلى تزويد الأولى بالنفط، وإلى إنهاض الثانية اقتصادياً، وذلك بمدها بالتكنولوجيا كما بالاستثمارات الصناعية، وهذا يبرز للعيان أن الهدفين، الأوروبي والعربي، لم يكونا متناقضين، بل كانا متكاملين بمعنى أن الاستقرار السياسي للبلدان العربية كان ضرورياً لإتمام عملية تدفق النفط في اتجاه الغرب في صورة طبيعية وغير معرضة للاهتزاز.

وإذا كانت المفوضية الأوروبية قد أعطيت الضوء الأخضر في ٤ آذار/ مارس ١٩٧٤ لمباشرة الاتصالات بالجانب العربي، فإنها لم تتمكن من ذلك، إلا بعد رفع الحصار النفطي عن هولندا في ١٠ حزيران/ يونيو ١٩٧٤، حيث أصبح الطريق معبداً لبدء المحادثات على المستوى الوزاري في باريس بتاريخ ٣١/ ٦/ ١٩٧٤، ولعقد أول مؤتمر برلماني للتعاون العربي ـ الأوروبي في دمشق من ١٤ إلى ١٧ أيلول/ سبتمبر ١٩٧٤، وكذلك لتبني مبدأ الحوار من قبل القمة العربية التي انعقدت في الرباط في ٢٨/ ١٠/ ١٩٧٤.

وفي النهاية. انعقد الاجتماع العربي ـ الأوروبي الأول على مستوى الخبراء في القاهرة في ٢٦ نيسان/ أبريل ١٩٧٥، الأمر الذي كرس الانطلاق العملي للحوار العربي ـ الأوروبي.

٢ ـ مرحلة التنامي والازدهار (١٩٧٥ ـ ١٩٨١)

منذ عام ١٩٧٥ وحتى عام ١٩٨١، عاش الحوار سنوات البحث عن الذات، وتأكيد الهوية، من التعبير عن الطموحات إلى رسم أطر العمل، كما تجلى ذلك في لقاءات الخبراء التمهيدية واجتماعات اللجنة العامة.

ففي اللقاء الأول الذي عقده الخبراء في القاهرة (١٠ ـ ١٤ حزيران/ يونيو ١٩٧٥) حدد البيان المشترك أهداف الحوار، والمبادىء التي يستوحيها، ومجالات التعاون التي يشملها. فأوضح أن الحوار هو «ثمرة إرادة سياسية مشتركة»، ويهدف إلى إقامة علاقات خاصة بين المجموعتين العربية والأوروبية، مستوحياً لبلوغ ذلك روابط الجوار وموروثاً ثقافياً مشتركاً، فضلاً عن كتلة من المصالح المتكاملة. بالإضافة إلى ذلك، أكد البيان أن هدف الحوار إنما يكمن أيضاً في إقامة تعاون صالح لإيجاد الشروط الأساسية لتنمية العالم العربي برمته، ولردم الهوة التكنولوجية بين البلدان العربية والأوروبية، بما يؤدي إلى تعزيز الاستقرار والأمن وإشاعة سلام عادل في المنطقة العربية.

أما في اللقاء الذي انعقد في روما (٢٢ ـ ٢٥ تموز/ يوليو ١٩٧٥) فقد خطا الخبراء خطوة أخرى إلى الأمام، بإقامة لجان الحوار العربية السبع، التي تم استعراض أعمالها في اللقاء الثالث للخبراء، الذي عقد في أبو ظبي (٢٢ ـ ٢٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٥) حيث تجنب الطرف الأوروبي التعرض للمسائل السياسية، التي لم يكن مفوضاً مناقشتها.

وهذه اللجان هي:

- لجنة التصنيع.
- لجنة التعاون المالي.
- لجنة التنمية الزراعية والريفية.
- لجنة التعاون العلمي والتكنولوجي.
- لجنة البنى التحتية.
- لجنة التعاون التجاري.
- لجنة التعاون الثقافي والاجتماعي وفي ميدان اليد العاملة.

وتقدمت هذه اللجان بمقترحات ودراسات في شأن مشروعات مشتركة، هي:

- اتفاقية لحماية وضمان وتشجيع الاستثمارات.
- دراسة حول المصافي والبتروكيماويات.
- مجلد للشروط العامة للعقود.
- معهد عربي متعدد التقنيات.
- معهد عربي ـ أوروبي لنقل التكنولوجيا.
- معهد عربي لتحلية المياه.
- ندوة ثقافية في هامبورج.
- ندوتان حول التوسع العمراني.
- مشروع الربط القاري بين أفريقيا وأوروبا عبر مضيق جبل طارق.
- مركز عربي للبحث في شؤون الطرقات.
- مشروع لإنتاج اللحوم في السودان.
- وضع اتفاقية ـ إطار للتعاون التجاري.
- المركز العربي ـ الأوروبي للتعاون التجاري.
- دليل للمؤسسات الثقافية والعلمية.

- إعلان مبادىء حول العمال العرب المهاجرين في أوروبا.

وقد اقترنت هذه المشاريع بموافقة اللجنة العامة في دورات اجتماعاتها الأربعة بين ١٩٧٦ و١٩٧٨، التي تميزت إلى جانب ذلك بالتعرض للشؤون السياسية.

التأمت اللجنة العامة في دورتها الأولى في اللوكسمبورج (١٨ ـ ٢٠ أيار/ مايو ١٩٧٦) على مستوى السفراء، وكانت المسائل السياسية تشكل البند الأول من جدول أعمالها، غير أن بحث هذه المسائل جرى بطريقة تبادل الخطابات، ومن ثم إصدار بيانين متكاملين، واحد عربي والآخر أوروبي. وتضمن البيان الختامي «أن كلاً من الطرفين عرض وجهة نظره في صدد القضية الفلسطينية وأزمة الشرق الأوسط، وأخذ علماً بما أدلى به الطرف الآخر. وسجل الطرفان أن حلاً للقضية الفلسطينية على أساس الاعتراف بالحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني، يشكل عاملاً مهماً في سبيل تحقيق سلام عادل ودائم».

من جهة ثانية، بحثت اللجنة العامة ملف التعاون وتبنت التوصيات المتخذة في الاجتماعات الثلاثة للخبراء، كما أنها صدقت على هيكلية مؤسسات الحوار، وقررت أن تجتمع مرتين سنوياً على مستوى السفراء وكلما دعت الحاجة.

وفي الاجتماع الثاني في تونس (١٠ ـ ١١ شباط/ فبراير ١٩٧٧) سجلت اللجنة العامة تقدماً ملحوظاً، تميز بإرادة أوروبية للتوغل أكثر في الالتزام. حيث تحدث البيان الختامي عن «الاعتراف بالحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني»، وأكد قلق الجانب الأوروبي إزاء احتلال الأراضي العربية منذ ١٩٦٧، وكذلك معارضته لسياسة الاستيطان، كما لكل المحاولات الرامية إلى تغيير وضع القدس من طرف واحد. وقد أعرب الجانب العربي عن تقديره وارتياحه لهذا الموقف، ولما أنجزته اللجنة العامة أيضاً في مجالات التعاون، حيث أعطت في العديد منها توجيهات محددة للجان الخبراء.

وعندما عقدت اللجنة العامة اجتماعها الثالث في بروكسل تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٧، وجدت أمامها طريقاً معبداً مهد له إعلان لندن في ٢٩ حزيران/ يونيو ١٩٧٧، الذي ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه بيان تونس، إذ تحدث هذا الإعلان عن الفلسطينيين كشعب ذي هوية وطنية، مضيفاً أن هذا الشعب يحتاج إلى وطن، وأن هذا الوطن شرط لا غنى عنه في إقامة سلام عادل ودائم. كما تضمن الإعلان تمنياً شديداً لانعقاد مفاوضات لهذه الغاية يشارك فيها جميع الأطراف بمن

فيهم ممثلون عن الشعب الفلسطيني، ينبغي أن يشاركوا بطريقة ملائمة، وبالتنسيق مع سائر الأطراف المعنية. في هذه الأجواء، اعتقد الطرف العربي أن في إمكانه مطالبة الجانب الأوروبي بضرورة الاعتراف بمنظمة التحرير الفلسطينية بصفة الممثل الشرعي الوحيد للشعب الفلسطيني، وكذلك بضرورة تعليق مساعدته الاقتصادية لإسرائيل ما دامت مستمرة في احتلالها للأراضي العربية. ولكن الجانب الأوروبي، لم يسلم بهذين المطلبين.

في تلك الأثناء، جاءت زيارة الرئيس السادات للقدس (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٧) لتأخذ الجميع على حين غرة. فاستقبلها الغرب عامة بالتأييد، والعرب بالإدانة والتنديد.

أما المجموعة الأوروبية، فكان يتجاذبها شعوران: من جهة، تقدير مبادرة الرئيس السادات الشجاعة؛ ومن جهة ثانية، مراعاة الموقف العربي العام، وذلك بالمطالبة بتسوية شاملة تأخذ في الحسبان حقوق جميع الأطراف المعنية ومصالحهم. والواقع أن المجموعة الأوروبية كان يعتمل فيها تياران: الأول، يتمثل في ألمانيا وبريطانيا، ويقول بضرورة تقديم دعم واضح وصريح لمفاوضات كامب دايفيد، والثاني، يتمثل في فرنسا وإيطاليا، ويقول بضرورة عدم الإساءة لشعور الفلسطينيين وغالبية الدول العربية المناوئة لعملية كامب دايفيد. من هذا المنطلق، استمرت المجموعة في المراوحة بين تأييدها لكامب دايفيد والتعبير عن اقتناعها بأن المسألة الفلسطينية هي مسألة أساسية، تشكل لب النزاع في الشرق الأوسط، وترتبط بحل شامل لهذا النزاع.

أما الاجتماع الرابع للجنة العامة في دمشق (٩ ـ ١٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٨)، فقد انعقد في جو من الأسى والتوتر بعد انقضاء شهرين تقريباً على توقيع اتفاق كامب دايفيد. ومرة جديدة، حث الجانب العربي محاوره الأوروبي على الاعتراف بمنظمة التحرير الفلسطينية. ومرة جديدة، اكتفى الجانب الأوروبي بالتركيز على مركزية المسألة الفلسطينية، من دون الاعتراف بالمنظمة، وبدت المجموعة الأوروبية غير متحمسة لمعاهدة السلام، التي تم توقيعها في آذار/ مارس ١٩٧٨ بين مصر وإسرائيل. ففي حين اعتبرتها تطبيقاً سليماً للقرار ٢٤٢، فإنها بادرت في الوقت نفسه، إلى التعبير عن أملها في أن تؤدي هذه المعاهدة إلى سلام شامل، يشارك فيه جميع الأطراف المعنية بمن فيهم ممثلو الشعب الفلسطيني. ثم أصدرت المجموعة الأوروبية بيان البندقية (١٢ حزيران/ يونيو ١٩٨٠) الذي تميز

بوضوح عباراته، حيث جاء في فقرته الرابعة ما يلي: «يقتضي إيجاد حل عادل للمسألة الفلسطينية التي ليست مسألة لاجئين فقط، كما ينبغي تمكين الشعب الفلسطيني الذي يعي وجوده الذاتي كشعب، من أن يمارس بصورة تامة حقه في تقرير المصير، وذلك في إطار عملية مختصة يتم تحديدها في إطار التسوية السلمية الشاملة». ويضيف البيان: «هذه المبادىء تفرض نفسها على جميع الأطراف المعنية، وبالتالي على الشعب الفلسطيني وعلى منظمة التحرير الفلسطينية التي يجب أن يتاح لها الانضمام إلى المفاوضات».

كان واضحاً أن بيان البندقية حمل إيجابيات لا يستهان بها لمصلحة الجانب العربي. ولكن هذه الإيجابيات، أتت في وقت راح فيه الشرق الأوسط العربي يتخبط في مشاكله. من الأزمة اللبنانية المتفاقمة منذ عام ١٩٧٥، والتي لم يستطع العرب، ضمن الجامعة العربية أو خارجها، وضع حد لها، إلى الحرب العراقية ـ الإيرانية، التي قسمت العالم العربي وزعزعت مكانته، إلى انتقال مقر الجامعة العربية من القاهرة إلى تونس، نتيجة اتفاق كامب دايفيد، إلى ما خلّفه هذا الاتفاق من اهتزاز في القرار العربي ومن منعكسات سلبية على العالم العربي، من أدناه إلى أقصاه، إلى اغتيال الرئيس السادات في ٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨١، إلى الاجتياح الإسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢.

٣ ـ مرحلة المأزق (١٩٨١ ـ ١٩٨٨)

كل هذه الملابسات تركت أثراً سلبياً في عملية الحوار العربي ـ الأوروبي، وأدخلته في مرحلة هي أقرب ما تكون إلى المأزق، امتدت على وجه التقريب من عام ١٩٨١ حتى عام ١٩٨٨، خصوصاً أن هذه الملابسات العربية تزامنت في هذه الفترة مع مستجدات دولية سياسية، وتطورات خاصة بالمجموعة الأوروبية، من تغيير في رؤساء بعض الدول (انتخاب ميتران للرئاسة) إلى دخول أعضاء جدد في المجموعة (البرتغال وأسبانيا). غير أن الدور الأوروبي الذي تراجع أمام الدور الأميركي، عاد في عام ١٩٨٦ إلى البروز من جديد، عندما تبنى المجلس الأوروبي في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٦ نظاماً للتعرفة الجمركية خاصاً بالمنتجات المستوردة من الضفة الغربية المحتلة، الأمر الذي أعطى انطباعاً بأن المجموعة الأوروبية أرادت بذلك أن تشعر إسرائيل، في صورة غير مباشرة، أنها تعتبر الأراضي المحتلة «كياناً متميزاً» له الحق في اقتصاد خاص به. وعلى الرغم من مسارعة المجموعة الأوروبية

إلى الإعراب عن استنكارها وامتعاضها من الممارسات الإسرائيلية، ضد «أولاد الحجارة» والانتفاضة الفلسطينية، فإنها كانت تحاول في مواقفها عدم إغضاب أميركا وعدم إحراج إسرائيل. وفي مطلق الأحوال، وعلى الرغم من الاستمرار في الاهتمام بالموضوع الفلسطيني في الوسط الأوروبي، فإن الحوار العربي ـ الأوروبي كان يجتاز مرحلة من البرودة.

غير أن بعض المتغيرات راحت تتوالى منذ عام ١٩٨٧. إذ أعادت الانتفاضة استقطاب الانتباه حول الموضوع الفلسطيني. بينما وقفت مصر إلى جانب العراق في حربه على إيران، ومهدت بذلك طريق عودتها إلى الصف العربي، تلك العودة التي كرستها القمة العربية الاستثنائية في كازا بلانكا (أيار/ مايو ١٩٨٩). وراحت تبرز تكتلات عربية موضعية جديدة، كالاتحاد المغاربي في شباط/ فبراير ١٩٨٩، ومجلس التعاون العربي (مصر العراق الأردن اليمن في شباط/ فبراير ١٩٨٩) لتضاف إلى مجلس التعاون لدول الخليج العربية (١٩٨١). في المقابل كان المشهد الأوروبي هو أيضاً يسير إلى التحول في صورة جذرية: تفكك المعسكر الشيوعي، وانفراط الاتحاد السوفياتي، وإعادة توحيد ألمانيا.

٤ ـ مرحلة الانتعاش (١٩٨٩ ـ ١٩٩٠)

في هذا الجو الحافل بالمتغيرات على الساحتين العربية والأوروبية، انعقد المؤتمر العربي ـ الأوروبي في باريس بتاريخ ٢٢ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩، بغية إعادة النشاط إلى الحوار العربي ـ الأوروبي، وذلك بدافع من الرئيس ميتران شخصياً، الذي ألقى في نهاية المؤتمر، خطاباً جامعاً، جاء فيه: «إن طموحنا الطبيعي منذ خمس وعشرين سنة إلى أن نجد لأنفسنا إطاراً للتلاقي، لم يتحقق. ولا بد من القول إن الحوار بين العرب والأوروبيين، راح يتعثر منذ ست سنوات. لذلك رغبت في إخراجه من الحفرة، وفي إعطاء هذا الحوار، الذي نحن جميعاً في حاجة إليه، معناه الحقيقي، وذلك برفعه إلى مستوى سياسي».

وتشكلت في إطار المؤتمر لجنتا عمل، واحدة لتقديم توصيات في شأن التعاون الاقتصادي والتقني والثقافي والاجتماعي، وواحدة لتقديم توصيات في شأن إعادة تنظيم الحوار العربي ـ الأوروبي.

وما يهمنا ذكره هنا، هو أن اللجنة الأخيرة تقدمت بمشروع لفصل الملف

السياسي عن الملف الاقتصادي، فأصبح الأول من مسؤولية هيئة وزارية، اتخذت شكل الترويكا، يتمثل فيها الجانبان، العربي والأوروبي.

٥ ـ مرحلة الغيبوبة (منذ ١٩٩٠)

والواقع أن مؤتمر باريس تتوج بنتائج مشجعة. ولكن الاجتياح العراقي للكويت (٢ آب/ أغسطس ١٩٩٠) وجه ضربة قاصمة إلى التضامن العربي، وفتح المجال لعودة أميركا بقوة إلى الساحة العربية واستئثارها بواجهة المسرح، على حساب أوروبا ودور المجموعة الأوروبية، كما ألحق ضرراً فادحاً بمكانة منظمة التحرير الفلسطينية. وأصبح دور المجموعة الأوروبية مقتصراً على تأييد الخطوات الأميركية، ومبادرة وزير الخارجية الأميركي بايكر في اتجاه إطلاق العملية السلمية في الشرق الأوسط. وكان من نتائج التضعضع الذي أصاب المجموعة العربية، أنها أخفقت في التجاوب مع المقترح الإيطالي بعقد اجتماع للترويكا في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠ في روما، للبحث في أزمة الخليج، كما مع مقترح اللوكسمبورغ بعقد اجتماع للترويكا في كانون الثاني/ يناير ١٩٩١، وذلك بسبب تلاحق الأحداث في الخليج. من جهة ثانية، لم تتمكن لجان الحوار من عقد اجتماعاتها في المواعيد المقررة لها.

غير أن اللجنة العامة للحوار، نجحت في عقد دورتها السادسة في دبلن (٧ ـ ١٩٩٠/٦/٨) حيث تبادل الجانبان، العربي والأوروبي، المعلومات حول الأوضاع والآفاق الاقتصادية في المنطقتين، والعلاقات بينهما، وتبادلا الآراء حول مستقبل هذه العلاقات في ضوء قيام السوق الأوروبية الموحدة. وأقرت اللجنة عدداً من الأولويات، وطلبت تنظيم اجتماع يضم الرؤساء المشاركين ونواب الرؤساء المشاركين ومقرري اللجان الثلاث، بهدف وضع منهج متجانس ومتكامل لعملها. وأصدرت بياناً ختامياً ضمنته ملخصاً لنتائج أعمالها.

وبالفعل، انعقد في لشبونة (٢٠ ـ ٢١ نيسان/ أبريل ١٩٩٢) اجتماع لرؤساء ونواب رؤساء ومقرري لجان العمل الثلاث، حيث انصب الاهتمام على بحث الجوانب التالية:

ـ هيكل ونُظم عمل الحوار العربي ـ الأوروبي.

ـ دور وصلاحيات لجان العمل.

ـ توزيع المجالات والمشروعات على اللجان.

ـ أولويات عمل اللجان.

ـ معايير إقرار المشروعات الجديدة وإجراءات تنفيذها.

كما تم الاتفاق على عقد اجتماعات للجان العمل الثلاث، في خلال عام ١٩٩٢. وقد أكد المجتمعون ثقتهم أن الحوار العربي ـ الأوروبي، سينطلق مجدداً في شكل جديد وفاعل، لإنجاز نتائج محسوسة من شأنها أن تؤدي إلى تعزيز مطرد للعلاقات بين المنطقتين.

والواقع أن الحوار العربي ـ الأوروبي، على الرغم من هذا العزم على إحراز النجاح، راح يتعثر مجدداً، بفعل انعكاس الأوضاع السياسية السلبية على العلاقات الاقتصادية والتقنية والثقافية. فقد كان الجانب الأوروبي، تضامناً منه مع بعض أعضائه، يجد صعوبة في الاجتماع، ضمن إطار اللجان، إلى ممثلين عن بعض الدول العربية، لا سيما ليبيا، بسبب مضاعفات «لوكربي»؛ والعراق، بسبب غزوه الكويت وما لحق ذلك من قرارات دولية، فرضت عليه الحصار والمقاطعة. وعلى هذا، كرر الجانب الأوروبي الدعوة إلى اجتماعات على مستوى خبراء، لا يمثلون الدول، ويختارون على أساس شخصي لتمثيل المجموعتين.

ولم يكن في إمكان الجانب العربي التجاوب مع المطلب الأوروبي، باعتباره يتناقض مع قرار مجلس الجامعة الرقم ٢٤٦٥ لعام ١٩٧٦، الذي ينص صراحة على ضرورة تمثيل الدول في اللجان الفنية، حيث ورد فيه:

«تشكل لجان العمل من مندوبي الدول الذين تعينهم في تلك اللجان، على أساس أنه من حق كل دولة عربية أن تعين عنها مندوباً واحداً متخصصاً ذا كفاءة متميزة في مجال عمل اللجنة، ويكون لمندوب كل دولة أن يستعين بالعدد المناسب من المساعدين».

ومع ذلك، وحتى لا يرين الجمود كلية على الحوار، رأى الجانب العربي أنه قد يكون من المناسب الموافقة على المقترح الأوروبي، الرامي إلى عقد اجتماع على مستوى الأمانة العامة للجامعة والمفوضية الأوروبية، من دون اللجان أي من دون ممثلين عن الدول.

وبالفعل، تم اجتماع في بروكسل (٥ ـ ٦ تموز/ يوليو ١٩٩٤) بين الأمانتين العامتين للجامعة العربية ولجنة الاتحاد الأوروبي، صدرت في نهايته وثيقة ختامية، عبر فيها الجانبان عن اقتناعهما بأن التعاون في المجالات التي تم بحثها، يمثل إسهاماً كبيراً في الحوار العربي ـ الأوروبي، وفي التعاون بين هاتين المنطقتين بالشكل الذي يخدم المنفعة المشتركة. وتناول الاجتماع بحث موضوعات عدة: البيئة، النظام البنكي وتنقل رؤوس الأموال، المقاييس، التعليم والثقافة والتدريب الإداري، الطيران المدني، الاتصالات السلكية واللاسلكية.

وكان الجانبان مرتاحين لنتائج الاجتماع، واتفقا على عقد اجتماع ثان في القاهرة للمراجعة والملاحقة، وعلى كون التعاون في هذه المجالات «سيخلق فرصة جديدة للتعاون العربي ـ الأوروبي، وسيسهم في إعطاء دفعة إلى الحوار العربي ـ الأوروبي، الذي يعلق الجانبان عليه أهمية كبيرة».

والواقع أن هذه النشاطات، لم تعِد إلى الحوار حيويته كاملة، بل يمكن اعتبارها سلسلة من حقن المقويات والعمليات التجميلية، للمحافظة على وجود الحوار وشكله في أعقاب الهزة الرهيبة التي أحدثتها حرب الخليج الثانية، وتفرد أميركا باحتلال الساحة الدولية، لا سيما في الشرق الأوسط، وبإدارة دفة العملية السلمية لتسوية النزاع العربي ـ الإسرائيلي، من دون أن تترك للمجموعة الأوروبية أكثر من مقعد خلفي، تواكب منه التطورات، ولا تشارك إلا في تلك الجوانب التي تسمح لها واشنطن بالمشاركة فيها.

رابعاً: أجهزة وإجراءات الحوار العربي ـ الأوروبي

في الأساس، كانت أجهزة الحوار تقتصر على اللجنة العامة ولجان العمل السبع، وفقاً للتنظيم الذي صدقته اللجنة العامة في اجتماع اللوكسمبورغ في فترة ١٨ ـ ٢٠ أيار/ مايو ١٩٧٦. غير أن مؤتمر باريس في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩، الرامي إلى إعادة تنشيط عمل الحوار، أقر إنشاء لجنة تختص بالشؤون السياسية، هي لجنة الترويكا، وأخرى تختص بالتعاون الاقتصادي والثقافي والاجتماعي والتقني. وقد صدقت اللجنة العامة في اجتماعها السادس في دبلن (٧ ـ ٨ حزيران/ يونيو ١٩٩٠) على التنظيم الجديد، على الوجه التالي: لجنة الترويكا (للشأن السياسي)، اللجنة العامة (للشأن الاقتصادي والتقني والثقافي والاجتماعي) لجان العمل (أصبحت ثلاثاً فقط بدلاً من سبع).

١ ــ اللجنة الثلاثية الوزارية «الترويكا»

تتولى هذه اللجنة الإشراف على الجانب السياسي للحوار، وتجتمع مرة في العام، على التوالي في عاصمة عربية وأوروبية. وتضطلع هذه اللجنة بدراسة القضايا السياسية ذات الاهتمام المشترك، وبإعطاء الدفع اللازم للملفات الاقتصادية والتقنية والاجتماعية والثقافية. ويمكنها أخذ المبادرة في تنظيم مؤتمرات وزارية شاملة.

٢ ــ اللجنة العامة

تشرف هذه اللجنة على الجوانب الاقتصادية والتقنية والثقافية والاجتماعية للحوار، وتعتبر الجهاز المركزي الذي يوجه أشغال لجان العمل، ويراقبها، ويتولى توفير الاعتمادات اللازمة لها. وهي تقرر تشكيل لجان العمل، وتحدد مهامها، وتنظم قوانينها الداخلية، وتصادق على المشروعات التي تقترحها.

تضطلع اللجنة بدراسة التوجيهات العامة للحوار، وترفع تقريراً إلى اللجنة الثلاثية الوزارية، وتقدم لها التوصيات. وتتألف اللجنة من مندوبي الجانبين، العربي والأوروبي، من درجة سفير أو ما يعادلها، ومن أعضاء من المنظمتين الإقليميتين، الجامعة العربية والمجموعة الأوروبية، إضافة إلى الرؤساء المشاركين للجان العمل، وتكون رئاستها بالاشتراك بين رئيسي الوفدين، العربي والأوروبي.

تعقد اللجنة اجتماعاتها بالتواتر، مرة في عاصمة عربية وأخرى في عاصمة أوروبية. ويقع تحديد موعد الاجتماع خلال الاجتماع السابق له مباشرة. وفي حالة التعذر، يتم ذلك بالاتفاق بين الجانبين، ويقوم كل جانب بإبلاغ أعضاء مجموعته بما تم التوصل إليه. ويمكن عند الاقتضاء، وباتفاق الجانبين، عقد اجتماع استثنائي. وتصدر اللجنة العامة، في نهاية اجتماعاتها، بياناً تضمنه القرارات المقترنة بموافقة الجانبين. وتوافق الرئاستان مسبقاً على جدول الأعمال. وتتولى رئاسة الجانب المضيف إدارة المناقشات. وتكون جلسات العمل مغلقة، ولا يحتفظ بمحضر وقائعها. ويتم اتخاذ القرارات بالاتفاق بين الجانبين، العربي والأوروبي.

وإذا ظهرت مسائل عاجلة ذات طابع عملي وإداري بين اجتماعين للجنة العامة، تتم معالجتها من طرف ممثلين عن الرئاسة العربية والأمانة العامة لجامعة الدول

العربية من جهة، وعن الرئاسة الأوروبية ولجنة المجموعة الأوروبية من جهة أخرى، وعند الضرورة بالتعاون مع الرؤساء المشاركين للجان العمل المعنية.

٣ ــ لجان العمل

عدد هذه اللجان ثلاث:

لجنة اقتصادية ولجنة تقنية ولجنة ثقافية واجتماعية، وهي جميعاً تعمل بإشراف اللجنة العامة وتوجيهها، وتقوم كل لجنة عمل بعرض برنامج عملها على اللجنة العامة، لاعتماده قبل الشروع في تعميق أعمالها. تتكون كل لجنة عمل من ممثلين مختصين للجانبين، ولها أن تستعين بأشخاص مختصين في القطاع العام أو الخاص ذي العلاقة، لاستشارتهم. وينبغي أن تعكس المشاريع الموضوعة من اللجان مصلحة مشتركة بين الأقاليم. يعين كل من الجانبين، العربي والأوروبي، لكل لجنة عمل رئيساً ونائب رئيس ومقرراً، وعند الحاجة، مقرراً للمشاريع ذات الصبغة الخاصة، ويبلغ رئيس الجانب الآخر بهذا الاختيار. ويدير الاجتماعات رئيس الوفد المضيف. ويمارس الرئيس ونائب الرئيس مهامهما لفترة محددة، ويتم تعيينهما عادة لمدة سنتين قابلة للتجديد مرة واحدة، على أن لا تحول مهمة نائب رئيس دون إمكانية الترشح لمهمة الرئاسة، أو العكس.

يتم وضع جدول أعمال اجتماعات لجان العمل باتفاق مشترك مسبق بين الرئاستين. كما يتم إبلاغ تاريخ اجتماع أي لجنة من لجان العمل وجدول أعماله وتقريره، إلى الرئاسة العربية والأمانة العامة لجامعة الدول العربية وإلى الرئاسة الأوروبية، ولجنة المجموعة الأوروبية، لضمان التوزيع المناسب، بما في ذلك التوزيع على الرؤساء المشتركين للجان العمل الأخرى.

أما اجتماعات لجان العمل، فيتم تحديد مواعيدها باتفاق مشترك بين رئاستي الجانبين. وتكون، من حيث المبدأ، بالتداول في القاهرة مقر الجامعة العربية، وفي بروكسل مقر المجموعة الأوروبية. ويمكن الاتفاق في صورة مشتركة على مكان آخر للاجتماع.

وعندما ترى بعض لجان العمل، لأسباب عملية، أن تجتمع في وقت واحد، تعمل الرئاسة المشاركة للجنتين على اتخاذ الإجراءات المناسبة لذلك. ويعمل كل رئيس مشترك للجنة عمل على عقد اجتماعات للجنة، بما لا يقل عن أربعين يوماً قبل اجتماع اللجنة العامة.

٤ ـ المجموعات المتخصصة

لكل لجنة عمل أن تنشىء، عند الحاجة، مجموعات متخصصة، بقصد دراسة مشروع معين وتعميق بحثه. وفي هذه الحالة، يتوجب على اللجنة أن تحدد للمجموعة نقاط البحث والمهلة اللازمة لإنجازه، ويعود لكل جانب من لجنة العمل أن يختار العدد المناسب من الخبراء لتمثيله في المجموعات المتخصصة، وذلك بالتنسيق مع الأمانة العامة لجامعة الدول العربية ومفوضية المجموعة الأوروبية. تقوم كل مجموعة عمل متخصصة بتحديد موعد اجتماعها ومكانه وجدول أعماله، وذلك بعد مشاورة الرئاسة المشتركة للجنة العمل المعنية. تعقد المجموعات المتخصصة اجتماعاتها بالتناوب مرة في القاهرة، مقر الجامعة العربية، ومرة في بروكسل، مقر المجموعة الأوروبية، ما لم يتم الاتفاق على الاجتماع في مكان آخر لأسباب عملية. في إمكان كل مجموعة متخصصة أن تشكل أفرقاء عمل من بعض أعضائها أو من أشخاص آخرين ليسوا من أعضائها. لكل مجموعة متخصصة أن تطلع رئيس لجنة العمل المعنية على نشاطاتها، وعليها أيضاً أن ترفع إلى لجنة العمل التي كونتها تقريراً ختامياً، يتضمن وجهة نظرها حول القضايا المدروسة.

٥ ـ آلية التمويل

نص البيان الختامي الصادر عن الدورة الثانية للجنة العامة، التي انعقدت في تونس (١٠ ـ ١٢ شباط/ فبراير ١٩٧٧) على إنشاء مجموعة متخصصة، تكون مهمتها وضع الأصول والإجراءات لتنظيم استعمال الإسهامات المالية، العربية والأوروبية، في تمويل الدراسات الأولية ودراسات الجدوى، وغيرها من النشاطات، التي يتولاها الحوار العربي ـ الأوروبي، «باستثناء تمويل تنفيذ المشاريع»، على أن تتدارس اللجنة العامة اقتراحات هذه المجموعة في أثناء اجتماعها القادم.

وقد صدقت اللجنة العامة على هذه الاقتراحات واعتمدتها كملحق رقم واحد للبيان الختامي الصادر عن دورتها الثالثة في بروكسل (٢٦ ـ ٢٨ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٧)، وذلك على الوجه التالي:

١ ـ تقدم طلبات دراسة مشروع معيّن إلى لجنة العمل المعنية.

٢ ـ للجنة العامة أن توافق على المشاريع المقترحة، أو ترفضها، أو تردها مقرونة بملاحظات إلى لجنة العمل المعنية.

٣ ـ يقوم الرئيسان المشاركان للجنة العامة معاً بإبلاغ المستفيد بقرار اللجنة العامة.

٤ ـ في ما يتعلق بدراسات الجدوى، يتم اختيار بيت الخبرة من طريق دعوة محدودة لتقديم العروض، توجه إلى عدد من المناقصين المتوقعين، يتم اختيارهم من قائمتين يعدهما جانبا الحوار، وتوافق عليهما لجنة العمل المعنية.

٥ ـ تضع لجنة العمل المعنية نص العقد الموقع مع المناقص المقبول، ويخضع العقد من وجهة النظر المالية لدراسة «مجموعة التمويل» قبل إبرامه من المستفيد.

٦ ـ بالنسبة إلى العقود الخاصة بالمعونة الفنية، وتنظيم الندوات والحلقات الدراسية والاهتمامات الأخرى المماثلة، تطبق إجراءات التنفيذ المنصوص عليها أعلاه، باستثناء الإشعار باستدراج العروض لاستخدام معاونين فنيين، الذين يتم اختيارهم بالتشاور مع المستفيد من بين المرشحين المقدمين من الجانبين، العربي والأوروبي.

٧ ـ يتسلم المستفيد، شيئاً فشيئاً، الوثائق المطلوبة، المتعلقة بالأجزاء التي تم تنفيذها من العقد. وعليه، بدوره، أن يشعر بها المثلين الاثنين المفوضين عن لجنة العمل المعنية بقصد تصديقها.

٨ ـ يقوم ممثل مفوض للمستفيد بتنظيم أوامر الدفع، على أساس شهادة التصديق الواردة إليه من الممثلين الاثنين (عربي وأوروبي) للجنة العمل المعنية، وذلك وفقاً للمواصفات التي ينص عليها العقد.

٩ ـ يتم إصدار أمرَي دفع بالعملات المحددة في العقد. أحدهما يمثل الجزء الواجب على الجانب العربي دفعه من المبلغ، ويرسل إلى المسدد العربي. والآخر يمثل الجزء الواجب دفعه على الجانب الأوروبي من المبلغ، ويرسل إلى مفوضية المجموعة الأوروبية. وترفق بأمرَي الدفع جميع الوثائق المطلوبة، التي تثبت التنفيذ السليم للعقد، أو لأجزاء العقد المتوجب تسديدها. وباستلام أمرَي الدفع، فإن عملية التسديد تتم مباشرة ومن دون تأخير من قبل المسددين الاثنين إلى المتعاقد معه، وعلى كل من المسددين أن يبلغ الآخر أن التسديد قد تم.

خامساً: أفرقاء الحوار العربي ـ الأوروبي

يضم الحوار، مبدئياً، فريقين اثنين: العربي متمثلاً في منظمة جامعة الدول العربية، والأوروبي متمثلاً في منظمة المجموعة الأوروبية. ومع ذلك، فخلف هاتين المنظمتين تظل الدول الأعضاء فيهما ماثلة الحضور والتأثير. وهناك فارق بين المنظمتين لا بد من الإشارة إليه. ففي حين لا تتمتع منظمة جامعة الدول العربية بأي سلطات عليا فوق مستوى سلطات الدول الأعضاء فيها، تتمتع، على العكس، منظمة المجموعة الأوروبية بمثل تلك السلطات، خصوصاً في مجال اتفاقات المشاركة والاتفاقات التجارية والزراعية، التي تعقدها مع أطراف آخرين. وفي هذه الحالات، تقوم المفوضية الأوروبية بعملية التفاوض تحت سلطة المجلس الأوروبي، الذي يملك أهلية القرار النهائي وبت الأمور. ولكن تشعب الموضوعات التي يتناولها الحوار العربي ـ الأوروبي، والتي تتعدى نطاق المسائل التجارية، يفرض اللجوء إلى نوع من الدبلوماسية المختلطة التي تلزم، في الوقت نفسه، المنظمة الأوروبية والدول الأعضاء فيها. أما في إطار الجامعة العربية، فالقرارات لا تكون ملزمة لجميع الأعضاء، إلا إذا اتخذت بالإجماع. فكان لا بد من أن يعمد كل طرف من طرفَي الحوار إلى استنباط الصيغة التي تلبي متطلبات وضعه الخاص.

من هذا المنطلق، أنشئت ضمن الجانب العربي الهيئات التالية:

١ ـ الهيئة العربية للحوار العربي ـ الأوروبي، تضم خبراء من كل دولة عربية، وتعد الملفات السياسية والتقنية التي يكون وقع عليها اختيار اللجنة العامة. كما تساعد رئيس الجانب العربي في هذه اللجنة، وتدرس تقارير لجان العمل، وتقدم مقترحات لتمويل نشاطات الحوار.

٢ ـ هيئات العمل، وهي تشكل على النحو نفسه سواء عربية كانت أو أوروبية. والعربية منها تمثل الجانب العربي في شتى ميادين الحوار، وتسهم في تحضير وجهة النظر العربية، وتقترح الحلول للمشاكل الناشئة.

٣ ـ الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، وهي تتولى المهام الإدارية والمالية والتحضيرية المتعلقة بالحوار. ولكونها تمثل جميع الدول العربية، فإنها تشكل المحاور المميز للجانب الأوروبي ولجميع أجهزة الحوار العربي ـ الأوروبي. كما أنها تتعاون مع رئيس الجانب العربي ومع رؤساء لجان العمل، وتحيط مجلس الجامعة علماً

بنشاطات الحوار، بموجب تقرير ترفعه إليه.

أما ضمن الجانب الأوروبي، فإن أوروبا تمثل في الحوار بطريقة مزدوجة، وذلك بواسطة جهاز المجموعة الأوروبية وبواسطة الدول الأعضاء. وهكذا تقع ضمن عمل المفوضية الأوروبية تلك المجالات العائدة إلى صلاحية المجموعة الأوروبية، حيث تقوم المفوضية بالتفاوض في شأنها بعد موافقة المجلس. وتتولى لجنة خاصة، هي لجنة المندوبين الدائمين، تحديد الموقف الأوروبي، وترفع تقريرها إلى المجلس. أما في ما يعود إلى القضايا التي تستدعي الصلاحيات الوطنية، فأمرها تتولاه لجنة سياسية، تضم مديري الشؤون السياسية ووزراء الخارجية، متشاركين في إطار التعاون السياسي، وبرعاية هذين المرجعين يعمل فريق للتنسيق، يتألف من موظفين كبار في الدول الأعضاء، ومن ممثل عن المفوضية الأوروبية على تحضير أعمال اللجنة العامة ولجان العمل، وذلك بموجب تعليمات يتلقاها من اللجنة السياسية (أي وزراء الخارجية مجتمعين ضمن التنسيق السياسي).

وهكذا يتضح لنا أن الحوار العربي ـ الأوروبي يشكل محاولة جديدة في التعامل الدولي، باتخاذه شكلاً من أشكال الدبلوماسية الجماعية أو المتعددة الأطراف، يضع وجهاً لوجه مجموعة من الدول الصناعية المتقدمة، ومجموعة من الدول النامية، أو دول العالم الثالث، هما مجموعة الدول الأوروبية وجامعة الدول العربية، بهدف التداول في إقامة علاقات تعاون بين منطقتين متجاورتين ومتكاملتين، على أساس المصالح المتبادلة، والاستقلال والسيادة والمساواة بين الأطراف المشاركة.

ولعل ما يميزه عن المؤتمرات الدبلوماسية التقليدية، هو أنه يجري بين وفد عربي واحد ووفد أوروبي واحد، يضم كل منهما عدداً من الخبراء الذين يشاركون بهذه الصفة فقط، ومن دون أن تكون لهم أية صفة تمثيلية. ويتألف كل وفد، وفقاً لصيغة مختلطة، من دول منطقته ومن المنظمة التي تنتمي إليها هذه الدول، أي الدول العربية ومنظمة جامعة الدول العربية، من جهة، والدول الأوروبية ومنظمة المجموعة الأوروبية، من جهة أخرى. وعلى هذا النحو، يلبي الحوار حاجات عملية، لا ترقى إلى مستوى المنطق القانوني، ويتخذ شكل دبلوماسية متعددة الأطراف من الدرجة الثانية.

ولقد فرضت هذه الصيغة نفسها على المتحاورين، نتيجة لظروف معينة بعد قبول جامعة الدول العربية بانضمام منظمة التحرير الفلسطينية إليها بتاريخ ٢٨ تشرين

الأول/ أكتوبر ١٩٧٤. إذ طلبت الجامعة إثر ذلك، ومن منطلق تعهدها بمساعدة المنظمة على ممارسة مسؤولياتها الدولية، أن تشارك المنظمة في اجتماعات الحوار بصفة مراقب. غير أن بعض دول المجموعة الأوروبية عارضت هذا المطلب. وكان لا مناص من نشدان حل وسط، ما لبث أن توافق عليه الجانبان، وقبلت به الدول الأوروبية في اجتماع دبلن بتاريخ ١٣ شباط/ فبراير ١٩٧٥. وكان يقضي هذا الحل أن تنعقد الاجتماعات، في مرحلة أولى، بمشاركة خبراء، لا صفة تمثيلية لهم، ضمن وفدين، واحد أوروبي والآخر عربي. الأمر الذي يتيح لخبراء فلسطينيين الانضمام إلى الوفد العربي، وبالتالي، المشاركة في الحوار، من دون أن يستدعي ذلك الاعتراف المسبق بمنظمة التحرير الفلسطينية.

ولم يكن للحوار وضع المؤسسة، فلم يكن له، وليس له حالياً، مقر دائم، ولا سكرتيرية أو جهاز إداري خاص، بل تتكفل الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، من جهة، والمفوضية الأوروبية، من جهة أخرى، بالأعمال التحضيرية اللازمة لعقد اجتماعاته وتأمين الحاجات الإدارية للطرفين. كما أن الحوار لا يتعارض مع العلاقات الثنائية بين دولة ودولة أو بين دولة ومجموعة من الدول والمجموعات المشاركة فيه. فليس له شخصية قانونية، بالمعنى القانوني للعبارة.

سادساً: نظرة تقييمية إلى إنجازات الحوار العربي ـ الأوروبي

١ ـ في مجال العلاقات السياسية

في خلال السنوات العشرين التي انقضت على بدء الحوار العربي ـ الأوروبي، حفل سجل العلاقات السياسية بين الجانبين بسلسلة من المواقف الأوروبية تجاه القضية العربية المركزية، وهي القضية الفلسطينية، كانت تتقدم حيناً وتتراجع حيناً آخر. ولا ريب أن إصرار الجانب العربي على أهمية القضية وإلزامية إيجاد حل عادل وشامل للنزاع، وضرورة اضطلاع المجموعة الاوروبية بدور فاعل في التسوية، أسهم في تطوير النظرة الأوروبية إلى المشكلة في صورة إيجابية. فتخلت المجموعة الأوروبية، شيئاً فشيئاً، عن مبدأ مساندتها من دون أي تحفظ لإسرائيل. وانتقلت في خلال سنوات من الحديث عن «اللاجئين الفلسطينيين» إلى الحديث عن «الحقوق المشروعة للفلسطينيين»، فالحديث عن «الحق المشروع للشعب الفلسطيني في أن يعطى تعبيراً فعلياً لهويته الوطنية»، فالإعلان عن الاعتراف بحق الشعب الفلسطيني

في تقرير مصيره، فتأكيد ضرورة مشاركة منظمة التحرير في المفاوضات الآيلة إلى إحلال «تسوية سلمية شاملة».

وعلى الرغم من أن المجموعة الأوروبية توقفت دون حد الاعتراف بمنظمة التحرير الفلسطينية ممثلاً شرعياً ووحيداً للشعب الفلسطيني، وبحقها في إقامة دولة على ترابها الوطني في فلسطين، فإنها أعلنت تكراراً (بروكسل شباط/ فبراير ١٩٨٧ وكوبنهاجن تموز/ يوليو ١٩٨٧ ومدريد حزيران/ يونيو ١٩٧٩...) عن تأييدها لعقد مؤتمر دولي للسلام تحت رعاية الأمم المتحدة بمشاركة الأطراف المعنية. كما أعلنت عن استعدادها للقيام بدور في تقريب مواقف الأطراف من أجل الدعوة إلى عقد هذا المؤتمر.

وأعربت المجموعة الأوروبية، كلما كانت ترى ضرورة لذلك، عن أسفها للممارسات الإسرائيلية في الأراضي المحتلة، التي تعد «انتهاكاً للقانون الدولي وحقوق الإنسان»، وعن «عدم قبولها بأي مبادرة تتخذ من جانب واحد، وتستهدف تغيير وضعية القدس».

كما قدمت المجموعة بعض المساعدات المادية مباشرة أو عبر إسهاماتها في وكالة الأمم المتحدة لغوث اللاجئين، من أجل تحسين الأوضاع المعيشية للسكان الفلسطينيين، بالإضافة إلى تسهيل تصدير المنتجات الفلسطينية إلى السوق الأوروبية.

غير أن حرب الخليج الثانية وانطلاق العملية السلمية الخاصة بالشرق الأوسط في مؤتمر مدريد ١٩٩١، برعاية واشنطن وموسكو، لم يؤديا إلى تراجع الموقف والدور الأوروبي فقط، بل أديا إلى تبني المجموعة الأوروبية لموقف راعيي المؤتمر المتلخص بمطالبة الدول العربية في إطار اتخاذ الإجراءات الرامية إلى توفير الثقة بين المتفاوضين، بإنهاء المقاطعة العربية لإسرائيل.

والخلاصة أنه في الوقت الذي لا يمكن فيه الجزم بأن المسيرة الإيجابية للموقف الأوروبي من القضية العربية الفلسطينية، كانت برمتها نتيجة للحوار العربي ـ الأوروبي، باعتبار أن المجموعة الأوروبية، كما يقول أحد المحللين الأوروبيين، كانت تشكل اقتناعاتها حول الموضوع استناداً إلى المعطيات الموضوعية للملف، وليس بتأثير الضغوطات العربية، إلا أننا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا إن ما أتاحه الحوار العربي ـ الأوروبي، من تبادل للأفكار وشرح لوجهات النظر بين الجانبين، أسهم بدوره في صناعة ذلك الموقف.

٢ ـ في مجال العلاقات الاقتصادية

أفرز الحوار عدداً من المشروعات الاقتصادية، ما زالت حتى الآن سجينة دراسات الجدوى، وعدداً من مشاريع الاتفاقيات، ذكرناها آنفاً، ما زالت بدورها قيد الأخذ والرد بين خبراء الجانبين.

فالحقيقة التي لا مندوحة عن الإقرار بها، هي أن الحوار العربي ـ الأوروبي، لم يتمكن من تغيير المشهد الاقتصادي بين الجانبين، العربي والأوروبي. فهو لم يؤثر، في صورة ملحوظة، لا في تغيير حجم التبادل ولا في توسيع الأسواق، كما لم ينجح في نقل التكنولوجيا إلى البلدان العربية، ولا في إيجاد التسوية اللازمة لأوضاع مئات الآلاف من العمال العرب في بلدان المجموعة الأوروبية، ولا هو تمكن، حتى الآن، من وضع التصورات الضرورية لامتصاص المنعكسات السلبية المحتملة لتوحيد السوق ضمن الاتحاد الأوروبي على اقتصاد البلدان العربية، كما على العلاقات الاقتصادية والتجارية لهذه البلدان مع الاتحاد الأوروبي.

٣ ـ في مجال العلاقات الثقافية

هنا أيضاً تكاد الإنجازات تكون معدومة. فما خلا الندوة الثقافية التي انعقدت في هامبورج (نيسان/ أبريل ١٩٨٣) وشكلت فرصة لاستعراض الأوضاع الثقافية بين الطرفين، يمكن القول إن الحوار لم يتوصل إلى تسجيل اختراقات ملحوظة، في المجال الثقافي، ولم تجد المطالب العربية الثقافية الصدى المطلوب. فلم تعمد البلدان الأوروبية إلى التعريف بالإسهام العربي في الحضارة الأوروبية، ولا إلى تشجيع تعليم اللغة العربية في معاهدها، ولا إلى احتواء العنصرية التي تتنامى في ربوعها ضد الوافدين العرب، ولا إلى تخصيص عدد من أصحاب الخبرة والمعرفة لشرح الثقافة العربية وإيصالها إلى جماهيرها.

بينما يعج العالم العربي بأجيال من المثقفين ورجال العلوم، المتخرجين في الجامعات الأوروبية، ويتم تعليم اللغة أو اللغات الأوروبية إلى جانب العربية في المدارس والجامعات العربية، الأمر الذي يجعل الثقافة الأوروبية أكثر قبولاً وانتشاراً في البلدان العربية، مما هي عليه الثقافة العربية في البلدان الأوروبية.

أما المسؤولية في كل ذلك، فلا شك أنها تقع على عاتق الجانبين.

سابعاً: لبنان والحوار العربي ـ الأوروبي

١ ـ خلفية تاريخية

منذ القدم، ولبنان يشكل محطة مفصلية بين الغرب الأوروبي والشرق العربي. من مرافئه، انطلقت عبر المتوسط وحتى مشارف الأطلسي، وربما أبعد من ذلك، سفن تحمل الأفكار والبضائع لتعود محملة بنوع آخر من الأفكار والبضائع. والنقوش التي لا تزال ماثلة على صخوره، والقلاع المنتشرة على سواحله وسفوحه وأعاليه، كلها تشهد أنه كان عبر التاريخ، ليس معبراً بين عالمين فقط، بل بؤرة انصهرت فيها حضارات وثقافات.

ألم تحتضن بيروت في العصور المتقدمة مدرسة القانون الرومانية، كما احتضنت في العصور المتأخرة فقهاء وعلماء، ولا تزال تحتضن منذ الستينات من القرن التاسع عشر الجامعتين الأميركية واليسوعية!

فللبنان دور طبيعي وبديهي في أي حوار كان يمكن أن ينشأ بين المنطقتين، العربية والأوروبية، وتالياً، في الحوار العربي ـ الأوروبي، خصوصاً أن لبنان من الأعضاء المؤسسين في جامعة الدول العربية. والواقع أن لبنان اهتم بإقامة علاقات مع المجموعة الأوروبية منذ السنوات الأولى لإنشائها، وقبل بدء الحوار العربي ـ الأوروبي بأعوام عدة.

فما أن اتخذت المجموعة من بروكسل مقراً دائماً لها، حتى عيّن لبنان سفيره لدى البنلوكس (بلجيكا وهولندا ولوكسمبورج) والمقيم في بروكسل، سفيراً لديها.

وبتاريخ ١٩٧٩/٧/١٢، جرى في بروكسل توقيع اتفاق بين الطرفين حول إنشاء مندوبية للمجموعة الأوروبية في لبنان، ومنحها وموظفيها الحصانات والامتيازات الدبلوماسية لممارسة مهماها ونشاطاتها.

٢ ـ العلاقات الاقتصادية بين لبنان والمجموعة الأوروبية

أ ـ لم يكن لبنان، بين الدول العربية، أول من طلب التفاوض مع السوق الأوروبية المشتركة، بل سبقه إلى ذلك كل من دولتي المغرب وتونس، اللتين طلبتا

بدء المفاوضات منذ ١٩٦٣، وتوصلنا إلى اتفاق مع السوق عام ١٩٦٩. ولكن لبنان كان الدولة العربية الأولى التي وقعت اتفاقاً تجارياً مع السوق في ٢١ أيار/ مايو ١٩٦٥.

وبعد أن ثبتت المجموعة الأوروبية عام ١٩٧٢ سياستها المتوسطية الجديدة المتسمة بالشمولية، وتوسعت بانضمام بريطانيا وأيرلندا والدانمارك إليها، كان لبنان مرة أخرى بين الدول العربية التي أجرت مفاوضات مع السوق، لتحديث اتفاقاتها معها في ضوء تلك التطورات. وقد نجح لبنان، على الرغم من الاضطرابات التي اندلعت في ربوعه منذ ١٩٧٥، في توقيع اتفاق جديد مع السوق في أيار/ مايو ١٩٧٧، تضمن في ما تضمنه، تعهد المجموعة بتنمية لبنان من خلال برامج، يتفق عليها بين الطرفين بواسطة بروتوكولات خاصة يوقعانها تباعاً. وهكذا كرت الاتفاقات، بين قروض وهبات، لتمكين لبنان من إعادة تأهيل مرافقه ومؤسساته التي ألحقت بها الأحداث الدامية (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠) أضراراً فادحة.

ب ـ وقّع لبنان أربعة بروتوكولات تعاون مالي وتقني، إضافة إلى بروتوكول خامس قيد الإعداد.

ـ البروتوكول الأول (١٩٧٨ ـ ١٩٨١)

بلغت قيمة المساعدات ثلاثين مليون وحدة نقدية أوروبية (ECU)، موزعة كالتالي:

- ـ عشرون مليون وحدة، قرض من بنك الاستثمار الأوروبي (BEI).
- ـ عشرة ملايين وحدة، هبة من موارد المفوضية المالية.

خصصت هذه الأموال للقطاعات التالية:

- ـ ٣٠٪ لقطاع التعليم.
- ـ ٣٠٪ لقطاعات التجارة والصناعة والخدمات، وتقديم مساعدات إلى مجلس الإنماء والإعمار وإلى وزارة المال.
- ـ ٢٠٪ لقطاع الزراعة.
- ـ ١٠٪ لتأهيل البنى التحتية، وتقديم خدمات صحية، كتأمين معدات طبية وتنظيم مشاريع صحية.

أوقف العمل بهذه المشاريع عام ١٩٩٢، وخصص الرصيد المتبقي أي مليونان وسبعمائة ألف وحدة لتمويل إعداد دراسات لمسح أضرار الحرب.

ـ البروتوكول الثاني (١٩٨٢ ـ ١٩٨٦)

تبلغ قيمة المساعدات خمسين مليون وحدة نقدية أوروبية (ECU)، مفصلة كالتالي:

- ـ أربعة وثلاثون مليون وحدة قرض بنك الاستثمار الأوروبي (BEI).
- ـ ستة عشر مليون وحدة، هبة مقتطعة من موارد المفوضية المالية.

خصصت هذه المساعدات، في شكل أساسي، لإعادة تأهيل المدارس الابتدائية والثانوية على كافة الأراضي اللبنانية. وقد تأجل العمل بهذه المشاريع بسبب اندلاع المعارك، إلى حين أعيد العمل بها عام ١٩٩٢.

ـ البروتوكول الثالث (١٩٨٦ ـ ١٩٩١)

تبلغ قيمة المساعدات ثلاثة وسبعين مليون وحدة حسابية أوروبية (ECU)، موزعة كالتالي:

- ـ ثلاثة وخمسون مليون وحدة قرض بنك الاستثمار الأوروبي (BEI).
- ـ عشرون مليون وحدة هبة من موارد المفوضية المالية.

ـ البروتوكول الرابع (١٩٩١ ـ ١٩٩٦)

تبلغ قيمة المساعدات تسعة وستين مليون وحدة نقدية أوروبية (ECU)، موزعة كالتالي:

- ـ خمسة وأربعون مليوناً، قرض من بنك الاستثمار الأوروبي (BEI).
- ـ أربعة وعشرون مليوناً، هبة من موارد المفوضية المالية.

ومن المفترض أن يتم تخصيص الموارد المالية المتأتية من تنفيذ البروتوكولين الأخيرين لمشاريع إعادة إعمار البنى التحتية في لبنان، بعد إجراء الدراسات التخمينية لأضرار الحرب في لبنان وتقديم مساعدات تقنية إلى الإدارات العامة فيه. وفي هذا الإطار، يجري حالياً العمل على ثلاثة مشاريع، هي:

تسعة ملايين وحدة مخصصة لإعداد دراسات لمسح أضرار الحرب، في ثلاثة مجالات، موزعة على الشكل التالي:

ـ أربعة ملايين ومئتا ألف وحدة للبنى التحتية، كالكهرباء والاتصالات ومياه الشفة (تجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسات قد أنهيت في آب/ أغسطس ١٩٩٢).

ـ ثلاثة ملايين وحدة للمباني العامة، السكن والصحة (لا تزال طور التنفيذ).

ـ مليون ونصف المليون وحدة لقطاعات النفط والزراعة والصناعة (لا تزال في طور التنفيذ).

ـ ثلاثون مليون وحدة، مخصصة لتقديم المساعدات التقنية إلى الإدارات العامة في لبنان.

ـ خمسمائة ألف وحدة، بدأ استعمالها في نهاية عام ١٩٩٣، في إطار مشروع إعادة تأهيل الجهاز الإحصائي في لبنان.

ـ البروتوكول الخامس

تبدأ المفاوضات الخاصة به في منتصف عام ١٩٩٥.

تجدر الإشارة إلى أنه يتم توقيع بروتوكول تعاون تقني ومالي، مرة كل خمس سنوات، بين المجموعة الأوروبية ولبنان، يحدد أولويات التعاون والقطاعات التي تمنحها المجموعة هبات أو قروضاً، بغية تطويرها أو إنشائها (بنية تحتية، تطوير ومكننة الإدارة اللبنانية).

ـ البروتوكولات الإضافية

ـ البروتوكول الإضافي لاتفاق التعاون بين المجموعة والجمهورية اللبنانية، إثر انضمام الجمهورية اليونانية إلى المجموعة، الموقع في بروكسل في ١٢ كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨٠.

ـ بروتوكول الاتفاق بين دول أعضاء المجموعة والجمهورية اللبنانية، إثر انضمام الجمهورية اليونانية إلى المجموعة، الموقع في بروكسل في ١٢ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٠ والذي دخل حيز التنفيذ، حسب البند العاشر، في ١ تموز/ يوليو ١٩٩٤.

ـ بروتوكول اتفاقية التعاون بين المجموعة والجمهورية اللبنانية، إثر انضمام مملكة أسبانيا والجمهورية البرتغالية إلى المجموعة، الموقع في بروكسل في ٩ تموز/ يوليو ١٩٨٧.

ـ بروتوكول الاتفاق بين الدول الأعضاء في المجموعة والجمهورية اللبنانية، إثر انضمام مملكة أسبانيا والجمهورية البرتغالية إلى المجموعة، الموقع في بروكسل في ٩ تموز/ يوليو ١٩٨٧.

ـ البروتوكول المتعلق بالتعاون المالي والتقني بين المجموعة والجمهورية اللبنانية، الموقع في بروكسل في ٢ كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨٧.

دخل هذا البروتوكول حيز التنفيذ في ١ آذار/ مارس ١٩٨٨، تبعاً للمذكرات المتبادلة للأفرقاء المتعاقدين لإتمام الأصول اللازمة لهذا الغرض.

ج ـ الهبات المتفرقة، المقدمة خلال فترة الحرب

١ ـ هبة عينية من قبل المجموعة الأوروبية للهيئة العليا للإغاثة، مؤلفة من خمسة آلاف وثمانمئة وأربعين طناً من الطحين، عن عام ١٩٨٥.

٢ ـ هبة قيمتها خمسة ملايين ونصف المليون وحدة (ECU)، لعام ١٩٩٢، في إطار المساعدات المقدمة من المجموعة الاوروبية إلى دول العالم الثالث.

٣ ـ هبة قيمتها خمسمائة ألف وحدة (ECU)، مقدمة إلى النازحين من جنوب لبنان، بتاريخ ١٩٩٣/٨/٣

د ـ تم توقيع معاهدة تمويل بين المجموعة الأوروبية والجمهورية اللبنانية، بتاريخ ١٩٩٣/١/١٤، متعلقة بمشروع مساعدة تقنية لتحضير أعمال الإعمار في لبنان، وهي عبارة عن هبة قدرها ستة ملايين ومئتا ألف وحدة (ECU) وقروض بشروط استثنائية بقيمة ثمانمائة ألف وحدة.

تجدر الإشارة أخيراً إلى أن مجلس الإنماء والإعمار، قد تسلم منذ عام ١٩٩١، مهمة التفاوض مع المجموعة الأوروبية بشأن بروتوكولات التعاون المالي والتقني.

٣ ـ العلاقات السياسية بين لبنان والمجموعة الأوروبية

لا بد من الملاحظة، منذ البداية، أن العلاقات السياسية بين لبنان والمجموعة الأوروبية، لم تتخذ الحجم الذي اتخذته العلاقات الاقتصادية. ويعود ذلك، إلى اختلاف سياسات الدول الاعضاء في المجموعة تجاه لبنان والمنطقة التي ينتمي إليها. الأمر الذي جعل المواقف السياسية للمجموعة تقارب الوضع اللبناني تحت عنوان العموميات. بينما كانت مواقف البرلمان الأوروبي أكثر اهتماماً بتفاصيل الحياة

السياسية اللبنانية، ذلك أن أعضاء البرلمان ينتمون عادة إلى مختلف العقائد والتيارات السياسية، وهم، بالتالي، أكثر التصاقاً بالموضوعات السياسية المطروحة على الساحة اللبنانية.

من جهة ثانية، كانت الأوضاع اللبنانية تتشابك وتتداخل في قضايا المنطقة، ولا سيما القضية الفلسطينية. وكثيراً ما كان التعرض للمشاكل اللبنانية، يتمّ في إطار التعرض لتلك القضايا.

وبعد انطلاق العملية السلمية، أصبح التطرق إلى الوضع اللبناني من قبل المجموعة (الاتحاد الأوروبي حالياً) يأتي في سياق التطرق إلى الوضع الإقليمي، ضمن ما هو معروف بالسياسة الشمولية تجاه المنطقة.

وترتسم المقاربة السياسية للمجموعة الأوروبية حيال لبنان، من خلال بعض القرارات والتوصيات الصادرة تباعاً عن المجلس أو البرلمان الأوروبي.

ففي ٢/ ١/ ١٩٨٠ أصدر وزراء خارجية دول المجموعة، في اجتماع لهم على هامش دورة الأمم المتحدة في نيويورك، بياناً مشتركاً طلبوا توزيعه كوثيقة رسمية من وثائق مجلس الأمن، تناولوا فيه الوضع في لبنان معتبرين أنه ما زال يثير القلق ومؤكدين حرصهم على استقلال لبنان وسيادته ووحدة أراضيه، وعلى كونه وطن اللبنانيين، من دون سواهم، يقررون فيه كيفية تعايشهم.

وجاء في البيان أن دول المجموعة تطلق نداء لاحترام سيادة لبنان وسلامة شعبه وحدوده الدولية، وتؤكد اعتبار لبنان أحد العوامل الأساسية لاستقرار المنطقة.

وعلى أثر العدوان الإسرائيلي على لبنان، واحتلال جزء من جنوبه عام ١٩٧٨، دعمت المجموعة تبني مجلس الامن الدولي للقرار ٤٢٥، القاضي بانسحاب القوات الإسرائيلية المعتدية الفوري إلى ما وراء الحدود المعترف بها دولياً، وتمكين الدولة اللبنانية من بسط سلطتها على أراضيها كاملة.

وفي ٩/ ٦/ ١٩٨٢، خمسة أيام فقط بعد الاجتياح الإسرائيلي، أعلن وزراء خارجية دول المجموعة إدانتهم الشديدة للاجتياح الإسرائيلي الجديد، وطالبوا إسرائيل بالانسحاب الفوري وغير المشروط من لبنان، وبتمكين قوات حفظ السلام الدولية من ممارسة مهامها دونما عائق.

وكرست القمة التي عقدتها المجموعة في بروكسل في حزيران/ يونيو ١٩٨٢

هذا الموقف، حيث أكدت «أن سلاماً نهائياً في لبنان يتطلب الانسحاب السريع والكامل للقوات الإسرائيلية من ذلك البلد، ومغادرة جميع القوات الأجنبية، ما عدا تلك المسموح لها من قبل حكومة شرعية وذات صفة تمثيلية واسعة، يتاح لسلطتها أن يعاد بسطها على كامل ترابها الوطني».

كذلك، تبنى البرلمان الأوروبي في الوقت نفسه قراراً حول الوضع في لبنان، أدان فيه العملية الإسرائيلية المسلحة ضد لبنان، والأعمال الإرهابية التي سبقتها ضد إسرائيل، وطلب من المجلس الأوروبي أن يضع فوراً برنامجاً لمساعدة ضحايا الحرب.

وبتاريخ ٢٠ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٢، أصدرت المجموعة بياناً، أدانت بموجبه عمليات القتل الجماعي للفلسطينيين في بيروت (مذبحة صبرا وشاتيلا على يد الجيش الإسرائيلي) وطالبت باتخاذ تدابير قوية للمحافظة على المدنيين في تلك المدينة.

وعلى أثر فشل اتفاق ١٧ أيار/ مايو ١٩٨٣، (بين لبنان وإسرائيل) وسقوطه، ومحاولة إيجاد مخرج يؤدي إلى انسحاب إسرائيل من لبنان، بوشرت مفاوضات عسكرية بإشراف الأمم المتحدة في الناقورة في جنوب لبنان. وفي ٤/ ١٢/ ١٩٨٤ صدرت عن القمة الأوروبية المنعقدة في دبلن إشارة إلى ذلك، على الوجه التالي:

«إن رؤساء الدول والحكومات العشرة، يعبرون عن ارتياحهم للمفاوضات التي بدأت في الناقورة بمشاركة الأمم المتحدة، وهم يأملون بأن تؤدي إلى سحب شامل للقوات الإسرائيلية تطبيقاً لقرار مجلس الأمن. كما يذكرون بتعلقهم بسيادة لبنان التامة واستقلاله ووحدة أراضيه. ويعربون عن اقتناعهم بأن السلام لا يتحقق، إلا بانسحاب جميع القوات الأجنبية من لبنان، ما عدا تلك التي ترغب الحكومة اللبنانية في وجودها».

أما البرلمان الأوروبي، فقد اتخذ في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٣ قرارين حول الوضع في لبنان، وبخاصة في شماله، حيث كانت تدور معارك ضارية بين الفلسطينيين والأحزاب المتحالفة. تضمن القراران مطالبة الحكومات الأوروبية بالتدخل لوضع حد للمعارك الدائرة، وإدانة لعملية النسف الموجهة ضد القوات المتعددة الجنسية، والتي ألحقت أضراراً بشرية بالغة بالوحدتين الأميركية والفرنسية، مع المطالبة

بمحاسبة مرتكبي الاعتداءين وضرورة متابعة القوات المتعددة الجنسية مهامها، بمشاركة فاعلة من الحكومة اللبنانية.

وفي ٢٥/١٠/١٩٨٤، أصدر البرلمان الأوروبي أيضاً قراراً في صدد جنوب لبنان، عبر فيه عن قلقه إزاء الأوضاع المتدهورة في تلك البقعة، مشيراً إلى أن «قوات الاحتلال الإسرائيلي»، هي المسؤولة عن التدهور، ومطالباً باحترام سيادة لبنان.

وتعرض البرلمان الأوروبي لموضوعات عدة خاصة بالشرق الأوسط، فأصدر في شأنها سلسلة من القرارات بتاريخ ٢٤/١٠/١٩٨٥. من ضمنها قرار ناشد فيه وزراء خارجية المجموعة العمل، في إطار التعاون السياسي الأوروبي، على توحيد جهودهم للمساعدة على إنهاء الوضع المأساوي في لبنان، وإعادة السلم، وإطلاق الرهائن.

ولم تتردد المجموعة في تناول موضوع الانتخابات الرئاسية في لبنان، فأصدر المجلس الأوروبي المنعقد في هانوفر بتاريخ ٢٨/٦/١٩٨٨، قراراً أبرز فيه اهتمامه بتلك الانتخابات:

«تعرب الدول المجتمعة عن عميق انشغالها بالوضع في لبنان، وهي تؤكد الأهمية التي تعلقها على الانتخابات الرئاسية في هذا البلد، وعلى أن تجري بنزاهة وشرعية، وتؤكد دعمها لقوة حفظ السلام الدولية في جنوب لبنان، وتدعو إلى تحرير الرهائن كافة».

وعلى أثر الدعوة لمؤتمر الطائف في خريف ١٩٨٩، أعربت المجموعة الأوروبية في بيان صادر عن مجلسها، عن ارتياح دولها لكون جهود اللجنة العربية الثلاثية، المولجة بحل المشكلة اللبنانية، بدأت تعطي ثمارها، وعن تأكيدها، بعد الالتزام بوقف اطلاق النار، ضرورة تركيز الجهود على تأمين وضعية تمكن اللبنانيين من استعادة التواصل والحياة الطبيعية. واستطردت إلى القول إن الحوار بين النواب اللبنانيين في الطائف، تحت إشراف اللجنة الثلاثية، إنما يؤسس للمصالحة الوطنية ولاستعادة السيادة اللبنانية، ودعت الأفرقاء كافة إلى تأمين المناخ المناسب لعمل النواب بعيداً عن أي ضغوطات.

وقد سارعت المجموعة الأوروبية، حالما تم انتخاب رئيس جديد للجمهورية في

لبنان، تطبيقاً لاتفاق الطائف، إلى الترحيب بذلك داعية إلى مساعدة لبنان على استرجاع عافيته.

وما أن دخلت منطقة الشرق الأوسط مرحلة العملية السلمية، انطلاقاً من مؤتمر مدريد في خريف ١٩٩١، حتى انتقل تركيز المجموعة الأوروبية إلى الوضع الإقليمي في المنطقة. وبعد مشاركتها في مؤتمر مدريد، بصفة مراقب، عادت المجموعة، فيما بعد، فأنشأت الترويكا، التي تضم رؤساء المجلس الحالي والسابق واللاحق، لتقوم بجولات على دول المنطقة، ومنها لبنان، لحث الأطراف على المشاركة الفاعلة في المحادثات الثنائية والمتعددة الأطراف. وأصبحت قرارات المجلس الأوروبي والبرلمان الأوروبي، المتعلقة بالعملية السلمية، أكثر التزاماً بالموقف الأميركي وأكثر تجاوباً مع المواقف الإسرائيلية، فإذا هي تدعو الأطراف العربية، ومنها لبنان، إلى اتخاذ إجراءات لبناء الثقة تجاه الجانب الإسرائيلي، كرفع المقاطعة وإيقاف المقاومة وقمع التطرف.

وإذا كان من المتوقع أن تصبح السياسة الأوروبية أكثر تماسكاً، بعد إعلان الاتحاد الأوروبي، فمن المأمول أن تنطلق تلك السياسة من مفاهيم الإنصاف والقانون الدولي والاعتبارات الجيوسياسية، التي تفرض الاهتمام الجدّي بمستقبل دول شرق المتوسط، ومنها لبنان، وبالنظام الجديد الذي يبدو أن التسوية السلمية المنتظرة، هي الوسيلة المستعملة لرسم معالمه.

ثامناً: مستقبل الحوار العربي ـ الأوروبي

سؤال بديهي يطرح نفسه عند التفكير في مستقبل الحوار العربي ـ الأوروبي: أين يجد هذا الحوار مكاناً له في النظام العالمي الجديد؟ وكيف ما دامت الكلمة في وضع هذا النظام، ليست لأي من الجانبين المشاركين فيه؟

وبعد أن كانت القضية الفلسطينية، من جهة، سبباً أساسياً لإطلاق الحوار، وموضوعاً أساسياً من موضوعاته، أصبحت ملكاً لمؤتمر مدريد، الذي تواجهه أوروبا بما يشبه الغياب، والعرب بفقدان التنسيق والتضامن.

وبعد أن كان النفط، من جهة أخرى، سبباً وموضوعاً أساسياً لهذا الحوار، مدّت واشنطن يدها ووضعتها مباشرة على منابعه، بينما أوروبا مكتفية باستلام حاجتها منه، والعرب راضخون للأمر الواقع.

ليكون هناك موقع للحوار العربي ـ الأوروبي في المستقبل، لا بدّ، في نظرنا، من أن تحزم المجموعة الأوروبية أمرها، من جهة، لإقامة تفاهم أعمق وأوسع على المصالح بين الدول الأعضاء حالياً، وبين هذه الدول وتلك الراغبة في الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، ومن جهة أخرى، حول الاستحصال على استقلالية القرار، كما لا بد من أن تستعيد البلدان العربية شرط التضامن، وأن يتمكن الاثنان معاً من السيطرة على توفير الأمن في البحر الأبيض المتوسط، الذي تنتشر البلدان العربية والأوروبية على ضفتيه، وتكاد لا تتحكم فيه بأكثر من مساحة مياهها الإقليمية.

ولا ريب أن الحوار العربي ـ الأوروبي، إذا ما أفضى إلى تحالف عربي ـ أوروبي تتزاوج في إطاره الثروات الطبيعية العربية والخبرات التقنية الأوروبية، على أرضية من حسن النيات، واستعداد كل جانب لتعميق معرفته بالجانب الآخر واحترامه والانفتاح على ثقافته وحضارته وتراثه انفتاحاً حقيقياً، لا مواربة فيه، ولا مخادعة، ولا شعور بالتفوق والتعالي، من جهة، وشعور بالغبن والدونية، من جهة ثانية، لا ريب أن الحوار سيحقق عندها نقلة نوعية من شأنها أن تؤثر في ترتيب المشهد الدولي. ويبقى الأمر بالطبع مشروطاً بأن يضع الطرفان، العربي والأوروبي، إضافة إلى ذلك تصوراً شاملاً يشمل التكنولوجيا وتعزيز القدرات الإنتاجية ورفع مستوى التأهيل، وتيسير سبل التبادل وحركة السكان والبضائع.

وما لم يتأمن ذلك، فسيظل الجانب العربي ضمن معطيات التخلف السائدة عموماً في ربوعه، غير مؤهل ليتحمل مركز الشريك الفاعل، والند في مبادلاته مع الجانب الأوروبي. وستظل العلاقات العربية ـ الأوروبية عرضة للمرارة والتشنج، والحوار العربي ـ الأوروبي عرضة للتعثر والتلاشي.

أما في حال حصل ذلك، وعزم الطرفان على التشمير عن السواعد للعمل معاً على بناء المستقبل واحتلال المكان، الذي تؤهلهما لشغله إرادتاهما وثرواتهما وقدراتهما المشتركة، فان في إمكان لبنان أن يضطلع بدوره جسراً للتقريب بين الجانبين ومنارة لإضاءة معطيات كل جانب وإسهاماته أمام الجانب الآخر.

غير أنه لا بد من الملاحظة أن الشرق الأوسط منغمس في عملية سياسية دولية، من المفترض أن تؤدي إلى تسوية سلمية للنزاع العربي ـ الإسرائيلي، وإلى وضع نظام اقتصادي وسياسي ـ دبلوماسي جديد للمنطقة.

والحوار العربي ـ الأوروبي هو، في نهاية الأمر، حوار بين الاتحاد الأوروبي والدول المطلة على الضفة الأخرى من المتوسط. وإسرائيل في إطار التسوية. هي من بين هذه الدول. فأي مكان ستحتل إسرائيل غداً في حلبة الحوار العربي ـ الأوروبي؟ وهل يبقى الحوار عربياً ـ أوروبياً بعد أن تدخله إسرائيل؟

ظافر الحسن

الفصل العاشر

لبنان وتحديات
القرن الواحد والعشرين

الدكتور مسعود ضاهر

أستاذ التاريخ الحديث
والمعاصر في الجامعة اللبنانية

١ ـ مدخل منهجي

قبل أواسط القرن العشرين، لم تكن الدراسات المستقبلية تحظى باهتمام المؤرخين الذين غالباً ما شددوا على دراسة الماضي من خلال الوثائق الدالة عليه. كما أن قوانين الاطلاع على وثائق الأرشيف، لم تكن تسمح بالاقتراب من الوثائق ذات الصلة بالأحداث الراهنة، حرصاً على السمعة الشخصية للأحياء من الذين أسهموا في صنع تلك الأحداث، من جهة، ولإبقاء طابع السرية على سياسات واستراتيجيات الدول الكبرى، من جهة أخرى. لذلك، كان يطبق قانون منع الاطلاع على الوثائق الدالة على أحداث معاصرة، والكشف على الوثائق التي يعود تاريخها إلى ما قبل خمسين سنة، على الأقل. لكن العقود الأخيرة من القرن العشرين، شهدت شيئاً من التفلت من قيود ذلك القانون. فسمح لطلاب البحث العلمي بالاطلاع على كثير من الوثائق المعاصرة، ضمن قيود معينة، منها عدم السماح لهم بتصوير الوثائق أو نشرها، إلا باذن خاص من إدارة الأرشيف، واستخدامها لأغراض علمية في الأطروحات الأكاديمية فقط. ثم تقلصت فترة المنع من خمسين سنة إلى خمس وعشرين سنة، مما شجع بعض المؤرخين المعاصرين، خاصة في فرنسا، على ولوج باب التاريخ المباشر (Histoire Immédiate) الذي يتطلب بالضرورة تطوير منهج البحث التاريخي نفسه، من رؤية الحدث التاريخي في الماضي، إلى رؤية هذا الحدث في حركته المستمرة بين الحاضر والمستقبل.

وقد أثبتت بعض الدراسات الأكاديمية، في هذا المجال، أن المؤرخ المدقق قادر على فهم حركة التاريخ بين الماضي والمستقبل عبر لحظة الحاضر. وأن الدراسات المستقبلية يمكن أن تسهم في استشراف ما سيكون عليه واقع المجتمعات المستقرة في حدود عقد أو عقدين قادمين من الزمن. وأن الاستشراف المستقبلي علم له كل سمات العلم، من حيث الفرضيات والتحليل والاستنتاجات. وأن هذا العلم لا علاقة له بالتنبؤ أو التنجيم، بل يشدد على دراسة الاحتمالات القائمة فعلاً في حركة الواقع بالذات، والتي يقوم فيها الإنسان الواعي والهادف بدور أساسي في دفعها في هذا الاتجاه أو ذاك، ضمن الظروف والإمكانات الإقليمية والدولية المتاحة.

لكن هذا النمط من الدراسات العلمية المستقبلية، لم يتبلور في شكل واضح في العالم العربي، إلا في الربع الأخير من القرن العشرين حيث تكاثرت الأبحاث، والكتب، والمجلات، والمقالات العلمية، والندوات المتخصصة التي تحمل في عناوينها: «مفهوم المستقبل» أو «المنهج المستقبلي». وكان للمفكر العربي قسطنطين زريق دور الريادة في هذا المجال، إذ صرف جل اهتمامه، من موقعه كمؤرخ، نحو الدراسات المستقبلية واستشراف دور العرب في العقود القادمة. وكان لكتابه «نحن والمستقبل» دور أساسي في تحديد ما أسماه بـ «مطالب المستقبل العربي»[١].

بعبارة موجزة، يمكن القول إن دراسات قسطنطين زريق ذات الطابع المستقبلي، أضفت مشروعية علمية على هذا المنحى من الدراسات، الذي كان لا يزال بعيداً عن اهتمام المؤرخين العرب حتى ذلك الحين، في الوقت الذي كانت فيه الدراسات المستقبلية في أوروبا وأميركا واليابان تعد بالعشرات، وكان لبنان في طليعة الدول العربية التي شهدت تطوراً ملحوظاً في الدراسات المستقبلية في العقدين الأخيرين، وذلك على الرغم من الحرب الأهلية المدمرة التي شهدها هذا البلد في تلك المرحلة الزمنية بالذات[٢].

مرد ذلك إلى أن اللبنانيين، على اختلاف طوائفهم، ومناطقهم، واتجاهاتهم السياسية، ومواقعهم الاجتماعية، بدأوا يطرحون سؤالاً مركزياً، كان يتكرر باستمرار في عشرات الندوات والمقالات والأبحاث سنوياً، وهو: «لبنان إلى أين؟» أو بصيغة أخرى مشابهة: «أي لبنان نريد؟» و«لبنان الغد» وغيرها[٣]. وكان من واجب المؤرخين اللبنانيين الاهتمام بهذا النقاش الثقافي، الذي يطرح العلاقة بين

الماضي والمستقبل لتجاوز لحظة الحرب الأهلية[٤]. وإن على اللبنانيين أن يأخذوا العبر والدروس من جميع الحروب الأهلية، التي ما زالت تتكرر منذ أواسط القرن التاسع عشر حتى الآن. وإن مشروع بناء الدولة الحديثة في لبنان، قد حمل في طياته، منذ نظام القائمقاميتين بالذات، خللاً في الركائز البنيوية التي تأسست عليها هذه الدولة، لا سيما ركائز الطائفية، والعائلية، والمناطقية، وتجاهل الإرادة الشعبية الديموقراطية، كشرط ضروري في تأسيس أي دولة عصرية عقلانية قابلة للحياة.

سرعان ما تبلورت دراسات تحمل في عناوينها هموم لبنان واللبنانيين، منها أبحاث فردية شددت على دور المغتربين اللبنانيين في بناء «لبنان بصيغة المستقبل»[٥]، بعد أن اخترقت الطائفية والميليشيات جسد لبنان المقيم، وحولته إلى مجموعات أهلية متناحرة في ظل غياب الدولة المركزية، من جهة، وفي ظل انقسام الطوائف اللبنانية وتوزع ولاءاتها بين الدول الإقليمية والاستراتيجيات الدولية، من جهة ثانية. ومن نافلة القول إن الحرب الأهلية في لبنان ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالصراع العربي ـ الصهيوني، وتشكل حلقة أساسية من حلقاته، المستمرة منذ الإرهاصات الأولى للمشروع الصهيوني، في أواسط القرن التاسع عشر حتى الآن[٦].

لكن الفارق النوعي بين العرب والإسرائيليين، أن العرب لم يولوا الدراسات المستقبلية الاهتمام الكافي، ولم يحللوا الأبعاد والنتائج والإمكانات التي يحملها مستقبل الصراع العربي ـ الصهيوني لمنطقة الشرق الأوسط، من جهة، ولموقع العرب في النظام الإقليمي من جهة ثانية، وللنظام العالمي الجديد الذي ارتسمت ملامحه بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، من جهة ثالثة.

في المقابل، فإن الإسرائيليين اهتموا كثيراً بمستقبل ذلك الصراع، وبمستقبل الكيان الإسرائيلي نفسه ومدى قدرته على التكيف مع المستجدات الدولية المرتقبة في أواخر القرن العشرين ومطلع القرن الواحد والعشرين.

وقد عبر أسامة الغزالي حرب عن ندرة الدراسات المستقبلية لدى العرب، مقابل حضورها بكثافة لدى الجانب الإسرائيلي، بقوله: «على يد هرتزل تحولت الصهيونية إلى حركة سياسية منظمة، واعية بالضغوط والضوابط الدولية. وحدد هدف الحركة بأنه الحصول على أرض فلسطين كي تكون ملكاً للشعب اليهودي. وعلى مدى ما يقارب خمسين عاماً عمل الصهاينة على ترجمة تصورهم المستقبلي إلى واقع حي من

خلال المؤسسات الصهيونية . . . وواقع الأمر، أن العرب في مواجهتهم للعدو الصهيوني، إنما يواجهون عدواً عرف ـ حتى الآن على الأقل ـ كيف يتنبأ بالمستقبل، بل كيف يتحكم في ذلك المستقبل، أو يصنعه صنعاً»[٧].

لكن العرب سرعان ما أدركوا أهمية الاستشراف المستقبلي، إلى درجة أن العقدين الأخيرين حفلا بصدور عشرات الدراسات المستقبلية، التي غطت مختلف الجوانب وحولت الاستشراف المستقبلي إلى أحد روافد البحث العلمي في الوطن العربي.

وغني عن التأكيد أن الفهم النظري لطبيعة الاستشراف، كما فهمها الباحثون العرب، تختلف بين باحث وآخر. فهناك بعض الدراسات التي ترجمت حرفياً مقولات غربية عن الاستشراف، وحاولت تطبيقها على الوطن العربي، من دون الأخذ في الحسبان الاختلاف الجذري بين بنى المجتمعات الأوروبية وبنى المجتمعات العربية. في حين أن دراسات أخرى لحظت هذا الاختلاف، وحاولت تقديم دراسات مستقبلية علمية على قدر كبير من الدقة والموضوعية.

مع ذلك، وحرصاً على وضع الدراسات المستقبلية حول لبنان في إطار المفهوم العام للاستشراف، كما فهمه الباحثون العرب، فقد حرصنا على تقديم صورة مكثفة جداً لمستقبل لبنان في إطار آفاق المستقبل العربي، إيماناً منا بأن علاقة جدلية وثيقة تربط لبنان على الدوام بالعالم العربي.

لقد حدد مؤلفو كتاب «صور المستقبل العربي» المناهج المختلفة لمعالجة قضايا المستقبل على الشكل التالي: إن الاستشراف المستقبلي هو شكل من أشكال التنبؤات المشروطة، أو السيناريوهات التي تركز على حركة المتغيرات الرئيسية ودورها في تشكيل صورة المستقبل. لذا، فإن استشراف المستقبل هو اجتهاد علمي منظم، يرمي إلى صوغ مجموعة من التنبؤات المشروطة، والتي تشمل المعالم الرئيسية لأوضاع مجتمع ما، أو مجموعة من المجتمعات، وعبر فترة مقبلة تمتد قليلاً لأبعد من عشرين عاماً، وتنطلق من بعض الافتراضات الخاصة حول الماضي والحاضر، ولاستكشاف أثر دخول عناصر مستقبلية في المجتمع . . . كما أن الاستشراف العلمي للمستقبل يقوم على فهم الماضي والحاضر، أي فهم تأثير العوامل التي شكلت معالم الماضي والحاضر معاً. وجودة هذا الاستشراف هي رهن بحالة أدوات المعرفة العلمية المتيسرة. وبالتالي، فإن عملية الاستشراف يجب أن تكون عملية مستمرة عبر الزمن . . . علماً أن الاستشراف العلمي لأبعاد المستقبل، لا يقدم

نبوءات، ولا تفاصيل مؤكدة، بل يفيد في الإشارة إلى بعض سمات بدائل المستقبل، خصوصاً في ارتباطها بالأحداث والرغبات البشرية، أي أنه يفيد في العمل على الاقتراب من البديل الأفضل للمستقبل. وأدوات الاستشراف تبدأ أولاً بالبحث عن نظرية تحليلية، نشتقها من فهمنا للماضي والحاضر معاً. وإن هناك فائدة حقيقية تعود على المجتمعات من عمليات الاستشراف العلمي لمستقبلها، في ضوء حركة ماضيها وما تحمله تلك الحركة من إمكانات وبدائل أفضل تسهم في بناء المستقبل[٨].

انطلاقاً من هذه المقولات النظرية المكثفة، يمكن استخلاص أهم السمات العلمية للمنهج المستقبلي، الذي نستخدمه في هذه الدراسة لاستشراف مستقبل لبنان على مشارف القرن الحادي والعشرين. أبرز تلك السمات هي التالية:

أ ـ إن الاستشراف المستقبلي قد تحول، اليوم، إلى علم له كل الأدوات المنهجية الصالحة لفهم التغيرات المتسارعة، التي يعيشها العالم في هذه المرحلة، التي تشهد ثورة مستمرة في جميع المجالات المعرفية والتقنية والاعلامية.

ب ـ إن من خصائص الاستشراف المستقبلي العلمي، أن يشدد الباحث على شمولية المتغيرات وتفاعلها في ما بينها، على المستويين العام والخاص، ويشدد على تحليل الأنساق الممكنة أو البدائل المشروطة داخل كل مجتمع، وتجنب النظرة السكونية في وصف المجتمع. فعلى الباحث أن يحس بنبض الجماعات البشرية وكيفية وعيها لمشكلاتها وسعيها لتحقيق مستقبل أفضل.

ج ـ إن استشراف مستقبل لبنان يعني إخضاع الحركة المستمرة في هذا البلد للبحث العلمي، أي لدراسة حركة التطور في لبنان، انطلاقاً من ماضيها في اتجاه المستقبل، مروراً بفترة الحرب الأهلية. وإذا كان من الصعب الغوص ـ في حدود هذه الدراسة ـ في الماضي الموغل في القدم لفهم المشكلات الرئيسية التي تعصف بلبنان اليوم، فإن من الصعب كذلك دفع عملية الاستشراف المستقبلي لهذا البلد إلى أبعد من عقد من الزمن، ينتهي بنهاية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، وذلك نظراً إلى إمكان بروز تغيرات جذرية وعاصفة في الخمس عشرة سنة القادمة، على المستويين الإقليمي والدولي.

د ـ إن استشراف مستقبل لبنان هو حوار علمي مع وعي اللبنانيين الاحتمالات الكبرى لمستقبل وطنهم ودوره في هذه المنطقة، وانخراطهم الواعي في حماية لبنان

من الذوبان في خرائط جديدة محتملة للشرق الأوسط الجديد، وفي حماية دوره الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي، كإحدى أبرز الصيغ الواقعية للتفاعل الحضاري بين الأديان والحضارات والثقافات والقوميات العرقية، في القرن الحادي والعشرين.

بعبارة موجزة يمكن القول إن الاستشراف المستقبلي لدور لبنان، في مطلع القرن الحادي والعشرين هو، في اعتقادي، ما يبنى على دراسة العوامل الفاعلة في تاريخ هذا البلد في حركتها من الماضي في اتجاه المستقبل، مع استخلاص العبر والدروس من ماضي لبنان لبناء غد أفضل للبنان وللبنانيين.

٢ ـ مشكلات لبنانية موروثة ومستمرة

إن مستقبل لبنان، على مشارف القرن الحادي والعشرين، شديد الصلة بحركة التطور التاريخي لهذا البلد، وهي حركة موغلة في القدم. فالمشكلات التي يعانيها لبنان اليوم، كالطائفية، والعائلية، والعشائرية، والنمو غير المتوازن للطوائف والمناطق، والفساد الإداري، والرشوة، والمحسوبية، وسيطرة الزعامات التقليدية، وغياب الديموقراطية، والاقتصاد الحر المنفلت من جميع الضوابط وغيرها، ليست حديثة النشأة، ولا يمكن تحديد تاريخ دقيق لنشأتها. لذلك، لا بد من دراسة هذه الظاهرات التاريخية في آخر تجلياتها على الساحة اللبنانية، من دون الرجوع إلى جذورها الموغلة في القدم، حتى لا تتحول دراستنا هذه إلى بحث تاريخي.

بعبارة أخرى، إن الدراسة المستقبلية، التي تستحق هذه الصفة، تنطلق من تكثيف سمات الظاهرة التاريخية في آخر ما وصلت إليه حركتها في اتجاه الحاضر والمستقبل. انطلاقاً من هذه المقولة المنهجية، يمكن تكثيف المشكلات اللبنانية الموروثة، والتي يخشى استمرارها في العقد القادم، على الشكل التالي:

أ ـ تحديد هوية لبنان اليوم في ضوء تاريخه الحضاري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي

لقد رأى جواد بولس أن الدين الرسمي هو عنصر تفتيت لا توحيد وطني. «وعندما ارتأت الأمبريالية السياسية، عن سوء تقدير، أن تفرض الوحدة الدينية، من أجل تدعيم وحدة الدولة، عندها فقط اختل التوازن الاجتماعي. وعند

معارضة السلطة الحاكمة، تتحول الطوائف غير الملتزمة إلى جماعات معادية للحكم، وإلى تجمعات منشقة تحركها روح البغضاء والثورة»[٩].

وهو يرى أن الدولة اللبنانية الحالية هي نتيجة «ميثاق ضمني»، هو اتفاق بين مختلف طوائف البلد الدينية. وأن المجموعات الطائفية المختلفة في لبنان تصرفت، أحياناً، تصرف الأخوة الألداء. وأن المعضلة الطائفية لا تنبت، في معظم الأحيان، إلا بمناسبة توزيع الوظائف والأموال العامة. وفي هذه المناسبات، لا تكون المعتقدات والممارسات الدينية هي موضوع النزاع[١٠].

ثم يخلص إلى القول: «فالتسوية الحالية بين الطوائف ليست، إذاً، ظاهرة فريدة، ولا عابرة، ولا الأمر هدنة مؤقتة بين متحاربين متعبين، ينوون متابعة الصراع في أول فرصة. فالعناصر المقررة التي أدت إلى هذا الاتفاق أبعد من أن تكون مؤقتة وعابرة، بل على العكس هي دائمة نسبياً. فاليوم، مثل البارحة والغد، والأطماع الخارجية والنزاعات الدولية، وموقع لبنان الجغرافي، وطبع سكانه الحر وتعقيد نزعاتهم المتشابكة، وأخيراً الجهود المشتركة والمستمرة، الضرورية لدعم الاستقلال، هذه الأمور كلها تفرض دوماً على اللبنانيين الوحدة في الحكمة والتسامح»[١١].

يتضح من هذه المقولات أن تحديد أسباب النزاعات في لبنان مسألة معقدة جداً بسبب صعوبة تحديد هوية هذا البلد. فالنزاعات الطائفية فيه نزاعات مرحلية، لكنها تتكرر باستمرار، وتتكرر معها فصول الحرب والسلم، والنزاعات والوفاق، والصدامات الدموية والمواثيق الوطنية، وتدخل قوى إقليمية ثم خروجها ودخول قوى إقليمية أخرى مكانها[١٢].

ولعل قراءة متأنية لتاريخ لبنان الحديث والمعاصر، تظهر بالملموس أن هذه المقولات شكلت على الدوام عناوين بارزة لعشرات الكتب والمقالات والأبحاث، التي تؤكد جميعها أن لبنان وطن أو «بيت بمنازل كثيرة»[١٣]. وأن حركة التطور فيه شهدت، وما زالت تشهد صراعاً حاداً بين النزاعات الدموية والسلم الأهلي «البارد»[١٤].

وغني عن التوكيد أن النظام السياسي في لبنان لا يعبر عن آمال ورغبات الشعب اللبناني، على اختلاف طوائفه وأحزابه والتجمعات السياسية فيه. والسبب في ذلك أن القوى السياسية الحاكمة في لبنان، ما زالت تستند إلى مقولات سياسية تجاوزها الزمن، كالطائفية، والعرقية، والعشائرية، والقبلية، والعائلية وغيرها. وأن

الزعامة السياسية في لبنان، ما زالت تتمسك بكل مواصفات الزعامات العائلة والطائفية والمناطقية التقليدية، وذلك على الرغم من التبدلات الجذرية التي شهدها لبنان في مختلف المجالات. وهذه المعضلة من أشد المعضلات تأثيراً في مستقبل لبنان. لأن نظامه السياسي، بتقاليده الموروثة والمستمرة، هو، بطبيعته، مولد للنزاعات الدموية التي تقود إلى ميثاق وطني جديد، يشكل مرحلة من السلم الأهلي تتلوها نزاعات أخرى[١٥].

ب ـ تحديد الأيديولوجية الجامعة للدولة اللبنانية الحديثة

إذا كان من الصعب تحديد هوية لبنان، انطلاقاً من مقولات يجمع عليها اللبنانيون حول تاريخه، ولغته، وتراثه، وموقعه، ودوره الإقليمي، وإشعاعه الحضاري، ونظامه الاقتصادي، وركائز الديموقراطية التي يقوم عليها و... فإن تحديد الأيديولوجية الجامعة للبنانيين في إطار دول مركزية واحدة، يصبح معضلة أخرى صعبة الحل، وتترك آثارها السلبية في مستقبل لبنان في المدى القريب.

في ختام دراسة معمقة في ايديولوجيات القوى السياسية اللبنانية، توصل الباحث رشيد شقير إلى عدد من الاستنتاجات المهمة منها: «أن مختلف القوى السياسية المتنازعة ترغب في إعادة بناء الدولة في لبنان، بما تعنيه هذه من سلطة ومؤسسات، لكن الخلاف يدور حول شكل هذه الدولة. يتحدد هذا الشكل في ضوء منطق طائفي يحكم على الدولة من خلال موقع الطائفية فيها. وإذا كان المؤرخ الطائفي يغذي هذا المنطق ويسنده برؤية للتاريخ ترتكز على استدعاء الأصل والمآثر والأمجاد المميزة للطائفة، فإن السياسي الطائفي يدعي بأنه يجهد لتجسيد مجد الطائفة الماضي في حاضر يضيع أو يتهدد فيه ازدهارها»[١٦].

دلالة ذلك أن الدولة اللبنانية، ليست قادرة على امتصاص الأيديولوجيات الطوائفية المتناحرة، لأنها هي نفسها نتاج دائم لذلك التناحر، وما ينبع منه من صدامات دموية ومواثيق وطنية تتكرر باستمرار.

فتاريخ الدولة في لبنان شديد الصلة بتاريخ النزاعات الطوائفية، وبميزان القوى السياسية المتنازعة. والخطاب السياسي الرسمي يعكس، على الدوام، ميلاً ملحوظاً إلى إظهار مناعة النظام القائم وقدرته على امتصاص الأزمة، وحرصه على حماية الحرية والديموقراطية المطبقة على الطريقة اللبنانية. من جهة أخرى، فإن خطاب

المعارضة يدعو، على الدوام أيضاً، إلى العدالة الاجتماعية، وضرورة إلغاء الطائفية السياسية، والعمل على تحويل الطوائف إلى مصدر تنوع وغنى للتجربة الديموقراطية في لبنان، كنموذج متطور بين الأنظمة العربية.

لكن غياب الأيديولوجية الجامعة لدولة مركزية في لبنان أسهم، إلى حد بعيد، في بروز اتجاهات سياسية متنافرة جداً، وذات طبيعة تناقضية يصعب ترويضها داخل دولة مركزية هشة وضعيفة، تشكل الإطار العام لتناحر الطوائف عبر الدولة الطائفية[١٧]. لذلك، انتعشت المؤسسات الطائفية في لبنان انتعاشاً كبيراً، منذ بدايات ظهور الدولة اللبنانية مع نظام القائمقاميتين عام ١٨٤٦، واستمرت في الانتعاش المتزايد إبان مراحل المتصرفية، ودولة لبنان الكبير، ودولة الاستقلال، حتى بلغت أقصى مداها في الحرب الأهلية ١٩٧٥ ـ ١٩٩٠[١٨].

نتيجة لذلك، تعزز دور المقولات الطائفية، داخل كل طائفة من جهة، وعلى مستوى لبنان كله من جهة أخرى، وأدى ذلك إلى هيمنة الوعي الطائفي بشكل ملحوظ على الوعي الاجتماعي أو الطبقي. وتعززت قبضة الأحزاب والقوى الطائفية على جماهير طوائفها أولاً، وعلى مؤسسات الدولة اللبنانية ثانياً. وانتعشت دعوات التقسيم، والفدرالية، والكونفدرالية، والكانتونات، واللامركزية، حتى بلغت درجة الخطورة فيها أن بعض القوى الطائفية المتمثلة في الميليشيات العسكرية، كانت تتصرف وكأن الدولة اللبنانية قد انتهت إلى غير رجعة، وأن كل طائفة ستتحول إلى دولة لها جيشها، وعلمها، ومطارها، واقتصادها، وحدودها الجمركية وغيرها[١٩].

وقد نبه عصام سليمان إلى مخاطر المقولات التي تغلب مصالح الطوائف على مصالح الدولة المركزية الموحدة بقوله: «لقد سقطت الدولة اللبنانية عندما تغلب منطق الطائفة على منطق الدولة. والنهوض بها لا يتحقق، إلا بتغليب منطقها على منطق الطائفة. وهذا لا يتم باعتماد الفدرالية الإقليمية، لأن ذلك تكريس لتحكم الطوائف في الدولة، إنما يتم عبر اعتماد سلسلة من الإصلاحات السياسية الهادفة إلى تحرير الدولة من هيمنة الطوائف، أي تحويل الدولة من تجمع لطوائف، يتقاسم ممثلوها سلطة الدولة والمغانم، إلى دولة مؤسسات...

إن منطق الدولة يتعارض ومنطق الطائفة... فهي لا تتحمل وجود أي سلطة موازية لسلطتها على أرضها، ولا تتحمل قيام منافسة بينها وبين أي كيان سياسي

في داخلها. فمنطق الدولة يقضي ببسط سيطرتها على الجميع، مع الأخذ في الحسبان تطلعات ومصالح الأفراد والجماعات، شرط ألا يمس ذلك بوجودها كدولة»[٢٠].

ج ـ تحديد علاقة الدولة بالتنمية الاجتماعية

كثيراً ما كانت الدراسات العلمية تشدد على علاقة الدولة بالطوائف اللبنانية، في مختلف مجالات السياسة، والإدارة، والحكم، والبرلمان، والوزارة، والقوانين، والمراسيم وغيرها.

لكن موقع الدولة الحديثة، وبشكل خاص، الدولة العقلانية التي تعتمد التخطيط العلمي المستقبلي وتشجع عمل المؤسسات العامة والخاصة، في عملية التنمية الاجتماعية وبناء الإنسان يحتل مكان الصدارة في الدراسات العلمية في البلدان المتطورة. إن قراءة متأنية لدور الدولة اللبنانية في هذا المجال، تؤكد بالملموس أن التجربة الشهابية القصيرة الأمد، شكلت مرحلة عابرة في تاريخ هذه الدولة، من حيث دورها الفاعل في مسألة التنمية، والتخطيط الإنمائي والمناطقي والاجتماعي[٢١]. وليس صدفة أن ألغيت وزارة التخطيط في لبنان بعد أعوام قليلة على قيامها، ولم تعد إلى العمل حتى الآن. كذلك ألغيت أو عطلت عدة مؤسسات رسمية ذات صلة وثيقة بتقديم الإحصائيات العلمية الدقيقة، وبتشجيع التنمية الريفية والإنماء المتوازن بين المناطق. ويلاحظ كذلك أن إدارات الدولة باتت هرمة جداً، وتقنيات العمل فيها متخلفة إلى أبعد حدود التخلف، في بعض القطاعات. وأن الأجهزة المختصة ما زالت عاجزة عن إصدار تذكرة هوية موحدة لجميع اللبنانيين وللذين استحقوا الجنسية اللبنانية. وأن ممارسة العملية الانتخابية تتم بشكل شبه بدائي في جميع مراحلها. كما أن الإدارات المحلية، كالبلديات والمجالس الاختيارية معطلة أو شبه معطلة في الغالب، ومعظمها قائم على التعيين والمحسوبية السياسية. لذلك، يمكن التأكيد أن التجربة الشهابية كانت تجربة متعثرة على طريق بناء دولة المؤسسات والعدالة الاجتماعية. ورغم محدودية الدور الذي لعبته في تاريخ لبنان المعاصر، فقد تم تطويقها بسرعة، وأجهضت معظم الأهداف التي نادت بها، وجرى تعطيل أغلبية المؤسسات التي أنشأتها.

نتيجة لذلك، تعثرت مسيرة الإنماء والتنمية في لبنان، ثم جاءت الحرب الأهلية لتدمر الركائز الأساسية التي بنيت عليها الدولة اللبنانية، وتشجع الرشوة والفساد

والمحسوبية وصولاً إلى هيمنة ذهنية الميليشيات على الدولة، بعد استرجاعها لوحدتها الإدارية المركزية.

«فالتنمية بمعناها الحقيقي والعملي المتعارف عليه، تعني العملية الكلية المطلوبة للتغيير الشامل والمتوازن لقطاعات المجتمع الأساسية، من اقتصادية وسياسية واجتماعية وإدارية وغيرها من القطاعات التي تؤثر في بناء المجتمع وتطويره، لا سيما تنمية القوى البشرية التي أصبحت تكوّن المحور الأساسي لعمليات التنمية وأحد أبعادها الحضارية»[٢٢]. فالدولة المستقرة والفاعلة في مجتمعها، هي الدولة التي تقوم على إدارة عصرية، وتؤمن تكافؤ الفرص لجميع أبنائها، على أساس الرجل المناسب في المكان المناسب، وتعمل على إلغاء الاحتكارات لتوفر العيش الكريم لجميع فئات وطبقات المجتمع، في إطار نظام اقتصادي يقوم على التوازن بين القطاع العام والقطاع الخاص، وعدم تسلط أي منهما على الآخر أو محاولة إلغائه.

يضاف إلى ذلك، أن تحديد هوية لبنان، وانتمائه العربي، والعمل على إلغاء الطائفية السياسية فيه، تشكل مقدمات ضرورية، لكنها غير كافية لبناء مجتمع لبناني متماسك وموحد.

فالإصلاحات السياسية، على أهميتها، تبقى ناقصة ما لم تتوج بخطة إنمائية شاملة تطول جميع المناطق اللبنانية، وتهدف إلى تحقيق عدالة اجتماعية تؤمن الخدمات الصحية، والإسكانية، والتعليمية، والخدمات الأساسية الأخرى لجميع اللبنانيين. كما تؤمن أيضاً خطة طويلة الأمد لحماية البيئة اللبنانية، وتنظيف لبنان من آثار التلوث الذي أصاب جميع مناطقه، وهو يهدد بتحويل لبنان إلى واحد من البلدان الأكثر تلوثاً في هذه المنطقة.

بعبارة موجزة، يمكن القول إن لبنان قد ورث إدارة متخلفة جداً من موروثات المرحلتين العثمانية والانتداب الفرنسي. لكن دولة الاستقلال لم تطور هذه الإدارة لتحولها إلى إدارة عصرية فاعلة[٢٣]. كما أن التجربة الشهابية قد انتهت إلى فشل شبه كامل، بعد أن جرى الالتفاف على الإصلاحات الإدارية والمالية والإنمائية. ومن البديهي أن دولة عصرية، أو تدعي المعاصرة والحداثة، في حاجة ماسة إلى ثورة دائمة في تطوير أجهزتها لتتلاءم مع المتغيرات الدولية العاصفة، في مختلف حقول المعرفة، والتكنولوجيا، والمواصلات، والإعلام.

٣ ـ مشكلات أدخلتها الحرب الأهلية على لبنان

حظيت الحرب اللبنانية ١٩٧٥ ـ ١٩٩٠ باهتمام عدد كبير من الباحثين، اللبنانيين وغير اللبنانيين، وصدرت دراسات كثيرة لهذه الحرب، باللغة العربية وبمعظم اللغات العالمية الحية.

مرد ذلك إلى أن التجربة اللبنانية في العيش المشترك، جعلت من لبنان نموذجاً يحتذى على الصعيدين الإقليمي والدولي، حيث تتعايش على أرضه وتتفاعل مجموعات دينية وعرقية متعددة الانتماءات والميول والثقافات واللغات والعادات. وكثيراً ما تم توصيف التجربة اللبنانية، قبل الحرب الأهلية، بأنها نموذج على مستقبل التعايش السلمي في الشرق الأوسط، وهي البديل العملي الملموس من النموذج الصهيوني المبني على سيطرة دين واحد على باقي الأديان من جهة، وعلى أفضلية بعض الطوائف على الطوائف الأخرى داخل الدين الواحد، من جهة ثانية. وما لبثت المقابلة بين النموذجين اللبناني والإسرائيلي في التعايش المشترك أن عادت بقوة إلى الواجهة، بعد دخول أطراف النزاع في الشرق الأوسط في مفاوضات سلمية لإقامة دول عصرية، يتساوى فيها جميع الناس في الحقوق والواجبات، وتحويل النزاعات الدائمة إلى سلم أهلي حقيقي ودائم.

لا يتسع المجال لرصد الدراسات التي تناولت توصيف الحرب اللبنانية في جميع مراحلها، لأنها من الكثرة إلى درجة تحتاج معها إلى مجلد كامل، يضم فقط عناوين الكتب والأبحاث والندوات والمقالات التي تحدثت على هذه الحرب[٢٤]. لذلك سنكتفي، في حدود هذه المقالة، بتسليط الضوء على نقطة واحدة ذات صلة مباشرة بمستقبل لبنان في مطالع القرن الحادي والعشرين. وتتمحور هذه النقطة حول ما أدخلته الحرب الأهلية من مشكلات جديدة على بنية مجتمع لبناني، كان وما زال متأزماً منذ البداية، من حيث الولادة، والتطور، وتحديد الهوية، والانتماء، والنظام السياسي، والبنى الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية والتربوية والعسكرية وغيرها. وليس بالضرورة أن تكون المشكلات الجديدة، التي سنركز على توصيفها، جديدة بالفعل. فهي مشكلات قديمة ـ متجددة، اتخذت وجهاً بارزاً في الصراع الذي عرفه لبنان إبان الحرب الأهلية. أبرز تلك المشكلات، في هذا المجال، هي التالية:

أ ـ مشكلة انهيار الدولة وغيابها أو تغييبها

لا شك ان الدولة هي ضامن أساسي لبقاء المجتمع وحمايته من الاندثار. وقد بلغت شأناً عظيماً في التاريخ الحديث والمعاصر، إلى درجة يصعب معها الفصل بين الدولة والمجتمع.

اللافت للنظر أن بعض فترات الحرب الأهلية في لبنان، قد غيبت الدولة المركزية لمصلحة دولتين شرعيتين أو تتنازعان الشرعية أحياناً، ولمصلحة دويلات الميليشيات الطائفية والمذهبية في معظم الأحيان.

ونتج عن ذلك أن فقدت قوى الأمن في لبنان، على اختلاف تسمياتها ووظائفها، دورها التوحيدي المركزي، وتحولت إلى قوى محايدة تراقب الاقتتال الدموي بين اللبنانيين، أو يشارك بعضها في ذلك الاقتتال. وبات اللبنانيون غير آمنين على أرواحهم وممتلكاتهم وتنقلاتهم. فكثرت أعمال القتل، والخطف، والتهجير الطائفي، والسرقات، والاعتداء على الكرامة. وشهد لبنان أسوأ الأيام في تاريخه المعاصر مع حكم الميليشيات، وحروبها في ما بينها. لذلك، كثرت الدراسات التي تشدد على أهمية ثبات الدولة وقواها العسكرية، لضمان بقاء المجتمع اللبناني موحداً وبعيداً عن كل مشاريع التقسيم، والهيمنة، والكانتونات، والفدرالية، والكونفدرالية وغيرها.

وما زالت حتى الآن تناقش، وبشكل دائم، في الندوات والمؤتمرات العلمية في لبنان، مختلف جوانب العلاقة بين الدولة المركزية والطوائف؛ وذلك بهدف تنظيم تلك العلاقة وضبطها لمصلحة الدولة، وبالتالي لمصلحة المجتمع الواحد والموحد. وإن غياب الدولة أو ضعفها، يعتبر مؤشراً واضحاً على قرب انفجار المجتمع وتفككه. واستطراداً، لا يمكن العبور إلى الدولة، إلا من خلال الاعتراف لها وحدها بالسيادة وفرض النظام على الجميع.

فالمعضلة الكبرى في لبنان، تكمن في أن الطوائف تنتحل صفة الدولة، خاصة إبان الأزمات الحادة. وهذه المعضلة في حاجة إلى حل جذري، تعترف فيه الدولة للطوائف بدورها الاجتماعي، في حين أن الدور السياسي والإداري والعسكري منوط فقط بالدولة المركزية الجامعة، شرط أن تكون عقلانية وعصرية، أي دولة قابلة للحياة وقادرة على حماية المجتمع بجميع طوائفه ومناطقه وطبقاته.

وهنا، تطرح العلاقة الجدلية بين بقاء الدولة وبقاء المجتمع، وليس بين الدولة والطوائف. فغياب الدولة سهّل انزلاق الأديان إلى طوائف، والطوائف إلى مذهبيات ضيقة، وسهّل الصدامات الدموية داخل الطوائف وفي ما بين الطوائف والزعامات السياسية. كذلك سهّل ارتباط بعض التجمعات الطائفية والمذهبية بالقوى الإقليمية المجاورة، ومنها قوى معادية للبنان، وتعمل على تذويبه وإزالته من خارطة الشرق الأوسط وضمه الى الكيان الصهيوني.

كما أن غياب الدولة أو ضعفها الشديد سهّل بروز زعماء الأمر الواقع، أي زعماء الميليشيات وقادة الأحياء في المدن وبعض المناطق في الأرياف. هذا بالإضافة إلى بروز ظاهرات التفكك العائلي، وكثرة الطلاق، والانحلال الخلقي والاجتماعي، وانتشار المخدرات على نطاق واسع، وتدني مستوى التعليم وغيرها.

بعبارة موجزة، يمكن القول إن الحرب الأهلية غيّبت الدولة لمصلحة الطوائف، والعشائر، والعائلات، وزعماء الحرب، والأغنياء الجدد من تجار السلاح، وتجار المخدرات، وسماسرة المضاربات العقارية وغيرهم.

لقد اتخذت الحرب أحياناً شكلاً طائفياً واضح المعالم، لكن مضمون تلك الحرب أبعد من أن يحلل على أساس صراع الطوائف في لبنان. وبدأت الدراسات العلمية تشدد على مقولة بناء الدولة القوية القادرة على مجابهة الطوائف أولاً، والتحديات الإقليمية الناجمة عن مشروع النظام الشرق أوسطي الجديد، ثانياً. فقد أصبحت الطائفية أقوى من الدولة في الحرب الأهلية إلى درجة أن أغلبية المواطنين في لبنان قد تحولوا إلى طائفيين. وبات اللبناني ينتسب إلى طائفته وعائلته ومنطقته أكثر من انتسابه إلى الدولة اللبنانية الواحدة. فقد استطاع قادة الميليشيات أن يعيدوا إنتاج البنية الطائفية بشكل يهدد بناء الدولة الوطنية في لبنان. وشددت بعض الدراسات على المقولة التالية: «في لبنان استراتيجيتان متنازعتان؛ استراتيجية قوى الطوائف ومنتحلي صفة تمثيلها، مع ما تحتويه من هواجس الأمن الذاتي، والأمن بالتراضي وتكوين دويلات احتياطية في حال نشوب نزاع، واستراتيجية الدولة... ولا يوجد في لبنان أقليات مقهورة من السلطة المركزية، بل بالأحرى أقليات قاهرة وحتى عاهرة في تعاملها مع الدولة ومع بعضها البعض. والدولة هي ضمان لوجود الطوائف.. والدولة هي مشروع بناء مستمر»[٢٥].

ب ـ مأزق الاحتلال الإسرائيلي المستمر لأجزاء واسعة من لبنان

لسنا في حاجة إلى التذكير أن لبنان تعرض، منذ البداية، لضغط المشروع الصهيوني الزاحف بين الفرات والنيل، انطلاقاً من أرض فلسطين منذ مطالع القرن العشرين. وهناك دراسات علمية أكثر من أن تحصى، تناولت هذا الموضوع في إطار الصراع العربي ـ الصهيوني وانعكاساته على لبنان[٢٦].

ومع ان الاعتداءات الإسرائيلية ضد لبنان، تكاد تكون شبه يومية منذ قيام إسرائيل عام ١٩٤٨ حتى الآن، وأن الشريط الحدودي بين إسرائيل ولبنان، كان يتبدل باستمرار لمصلحة إسرائيل وعلى حساب الأراضي اللبنانية، فإن سنوات الحرب الأهلية ١٩٧٥ ـ ١٩٩٠ أدخلت عاملاً إضافياً في المسألة اللبنانية، تمثل في احتلال إسرائيل الدائم لنحو ١/١٠ (عشر) أراضي لبنان، في الجنوب اللبناني منذ عام ١٩٧٨، وأطلقت عليه اسم «الشريط الحدودي» أو «الحزام الأمني»، الذي يدعي الإسرائيليون أنه أقيم ليحمي شمال إسرائيل من هجمات الفدائيين الفلسطينيين واللبنانيين. وما لبثت إسرائيل أن احتلت بيروت، كأول عاصمة عربية تسقط في يد الاحتلال الصهيوني، بالإضافة إلى أجزاء واسعة من لبنان. وقامت بدور أساسي في السياسة الداخلية اللبنانية طوال سنتي ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣.

وقد نصت قرارات مجلس الأمن الدولي، ولا سيما القراران ٤٢٥ و٤٢٦ لعام ١٩٧٨، على ضرورة الانسحاب الإسرائيلي الفوري، وغير المشروط من الأراضي اللبنانية. لكن إسرائيل ما زالت، منذ قيامها، تضرب عرض الحائط بكل القرارات الدولية وترفض تنفيذ أي منها.

إن معضلة الوجود الإسرائيلي على الأراضي اللبنانية، تعد واحدة من أعقد المعضلات التي يواجهها لبنان اليوم. وقد ترتب عليها أن المقاومة الوطنية اللبنانية تشكل الرد الطبيعي على الاحتلال الإسرائيلي، ما دامت إسرائيل ترفض القرارات الدولية. وبالتالي، فإن الدولة اللبنانية لن تعرف الاستقرار إلا إذا تحررت أراضيها كاملة حتى الحدود المعترف بها دولياً، وأعادت الحرية للبنانيين في المناطق التي تحتلها إسرائيل وأدخلت تلك المناطق مجدداً في دورة اقتصادية ـ اجتماعية ـ وثقافية واحدة مع باقي المناطق اللبنانية.

ج ـ المشكلات الاقتصادية والاجتماعية[٢٧]

مع أن المشكلات الاقتصادية والاجتماعية في لبنان كانت مزمنة ومعقدة، قبل الحرب الأهلية، فإن سنوات الحرب زادت في تأزيمها وسهّلت بروز أزمات حادة، ليست سهلة الحل في المدى المنظور.

نكتفي هنا بتكثيف بعض الظاهرات الاقتصادية ـ الاجتماعية التي ولدّتها الحرب أو أسهمت في تفجيرها. ومنها، على سبيل المثال لا الحصر:

ـ اقتصادياً:

ـ بروز حدود فاصلة بين مناطق نفوذ الميليشيات المسلحة، وفرض «خوات»، أو ضرائب مباشرة على تلك الحدود، التي شكلت حواجز جمركية لجباية الضرائب التي تودع في حساب زعماء الميليشيات.

ـ ظهور اقتصاد غير شرعي، أطلق عليه اقتصاد الظل، وقام طوال سنوات الحرب على السمسرة، والصفقات المشبوهة، والتصرف في أملاك الدولة والبلديات، والمضاربة العقارية، وتجارة المخدرات، وقبض العمولات الكبيرة على البراميل السامة من النفايات المرسلة من بعض البلدان الأوروبية التي نشرت في أغلبية المناطق اللبنانية، وما زالت تتفاعل مشكلتها حتى الآن، وتهدد البيئة في لبنان بالتلوث القاتل لسنوات طويلة بعد انتهاء الحرب الأهلية.

ـ انهيار سعر صرف الليرة اللبنانية بشكل حاد بلغ قرابة ثمانمئة بالمئة، وضرب قطاعات واسعة من الشعب اللبناني، وقاد إلى زيادة هائلة في الدين العام، الداخلي والخارجي في لبنان. ومع أن هذا الانهيار في سعر صرف الليرة اللبنانية، بالمقارنة مع أسعار العملات الأجنبية، كالدولار الأميركي، والفرنك الفرنسي، والمارك الألماني، والين الياباني، والجنيه الإسترليني وغيرها، قد توقف وبدأ بالتراجع منذ قيام حكومة الرئيس رفيق الحريري الأولى في أواخر عام ١٩٩٢، فإن مخاطر الانهيار مجدداً ما زالت ترعب اللبنانيين وتدفعهم إلى الحذر الشديد من التمسك بنقدهم الوطني. كما أن الدين العام ما زال كبيراً جداً، قياساً إلى حجم الناتج الاقتصادي المحلي.

ـ بروز فئة من التجار، هم الآن في عداد فئة كبار الرأسماليين في لبنان، وهم يتعاطون التجارة على أنواعها، خاصة تجارة الترانزيت، كما يتعاطون المضاربات المالية والعقارية والصفقات الكبيرة.

ـ اجتماعياً[٢٨]:

ـ انهيار الخدمات الصحية والاجتماعية والتربوية، التي كانت تقدمها الدولة، كالكهرباء، والمياه، والهاتف، وتدني مستوى التعليم الرسمي بشكل مريع في ظروف الحرب الأهلية، وبروز ميل متزايد لدى اللبنانيين إلى الاعتماد على الذات أو على المجموعات والطوائف والأحزاب والمنظمات الخاصة لتأمين الخدمات الضرورية، لقاء نسبة عالية من مداخيل الموظفين والأجراء وذوي الدخل المحدود.

ـ تمركز هائل للرساميل في أيدي فئة قليلة من اللبنانيين، باتت أقل من النسبة التي حددتها بعثة أرفد (IRFED) في السابق أي أربعة في المئة. ونتج عن ذلك زيادة غنى هذه الفئة التي جمعت إلى الأغنياء القدامى فئة أثرياء الحرب، والسماسرة، وتجار المخدرات، وتجار النفايات السامة، وتجار السلاح وغيرهم.

ـ في المقابل، ارتفعت نسبة البطالة بشكل حاد، وبلغت شرائح واسعة من اللبنانيين إلى ما دون خط الفقر، وتقلص حجم الطبقة الوسطى إلى الحدود الدنيا، بعد أن كان لبنان من البلدان التي تفتخر بوجود طبقة وسطى عريضة فيها. وقاد ذلك إلى ميل متزايد لدى اللبنانيين إلى الهجرة خارج لبنان، وفي جميع الاتجاهات. وهي هجرة شهدت عودة جانب منها بعد استقرار الوضع فقط وعودة الحياة الطبيعية إلى لبنان، في حين فضل كثير من اللبنانيين الهجرة الدائمة؛ والبقاء خارج لبنان لضمان مستقبل أولادهم. وهذه مشكلة حادة أدخلتها الحرب الأهلية في ذهنية شرائح واسعة من اللبنانيين، الذين يعيشون تحت وطأة الخوف من المستقبل، ومنهم من حسم خياره بمغادرة لبنان نهائياً. وقد حلت هجرة معاكسة من السوريين والمصريين والآسيويين محل الوجود اللبناني على أرض لبنان، وهي تهدد بنتائج سلبية للغاية.

إن مشكلات التهجير المتبادل بين الطوائف اللبنانية وما نتج منها من أزمات سكنية حادة، وتدمير بعض القرى، وبوار كثير من الأراضي، وتقلص في حجم المساحات المزروعة، شكلت معضلة، لا تزال واحدة من أبرز المعضلات التي يواجهها لبنان اليوم، بسبب كثافة التهجير التي طالت أكثر من نصف مليون لبناني طوال سنوات الحرب الأهلية. بالإضافة إلى مئات الآلاف من القتلى، والجرحى، ومشوهي الحرب، والمعاقين وغيرهم[٢٩].

لا شك أن ما شهدته الساحة اللبنانية من دمار، وخراب، وتقتيل، وتهجير،

وفساد، وإفساد، وانهيار القيم الأخلاقية والاجتماعية، وتدني مستوى التعليم والخدمات، وأزمات اقتصادية متلاحقة، تشكل بعض السمات الأساسية التي أدخلتها سنوات الحرب الأهلية الطويلة في بنية النظام الاجتماعي اللبناني، خاصة في مجالات السكن، والأسرة، والسلوك النفسي والاجتماعي[٣٠]. يضاف إلى ذلك أن الخوف على المستقبل والمصير ما زال يدفع بكثير من اللبنانيين إلى بيع ممتلكاتهم واختيار طريق الهجرة والاستقرار خارج لبنان. وقد خسر الشعب اللبناني فئات واسعة من خيرة أبنائه في مختلف المجالات، خاصة من النخب الثقافية، وأصحاب الشهادات العالية، ومن العمال المتخصصين أو فئة العمال المهرة، ومن أصحاب المهن الحرة، ومن الفنانين والمبدعين والكتاب، بالإضافة إلى عدد كبير من رجال المال والأعمال. ولم تعد أموال المهاجرين اللبنانيين تقوم بالدور نفسه الذي كانت تقوم به قبل الحرب الأهلية، في إعادة التوازن الى الاقتصاد اللبناني. علماً أن الدولة اللبنانية تسعى الآن، وبجميع الوسائل الممكنة، لاستعادة ذلك الدور؛ لما لأموال المغتربين من أهمية استثنائية في تنشيط عجلة الاقتصاد اللبناني، وتحسين الخدمات الاجتماعية والثقافية والصحية والسياحية والإعلامية في الوطن الأم[٣١].

بعبارة موجزة، يمكن القول إن لبنان قد تمكن من إيقاف الحرب الأهلية على قاعدة اتفاق الطائف لعام ١٩٨٩ وما نتج عنه من إصلاحات دستورية عام ١٩٩٠. لكن البنية الأساسية التي ورثتها الدولة اللبنانية، التي استعادت دورها التوحيدي منذ ذلك الحين، كانت بنية مأزومة للغاية، وهي تعمل على دمج مجتمع دمرته الحرب الأهلية، وحولت أزمة النظام فيه إلى أزمة اجتماعية ذات أبعاد طاولت كل ركائز المجتمع.

وانطلاقاً من المقولة التي ترى أن استشراف المستقبل، ينطلق من فهم عميق لحركة الماضي في اتجاه المستقبل عبر لحظة الحاضر، فإن توصيف حركة التطور الاقتصادي ـ الاجتماعي ـ السياسي، كما رسمناه، في الصفحات السابقة، يسمح بتحليل آفاق المستقبل في لبنان على مشارف القرن الحادي والعشرين، ودور لبنان المرتقب في النظام الشرق أوسطي الجديد، في حال نجاح مفاوضات السلام الجارية الآن بين العرب وإسرائيل. أما في حال فشل تلك المفاوضات، فإن آفاق المستقبل تصبح أكثر سواداً أمام اللبنانيين[٣٢].

٤ ـ لبنان وتحديات المستقبل

اعتبر اتفاق الطائف لعام ١٩٨٩ نقطة تحول أساسية في تاريخ الحرب الأهلية، وبالتالي، في إعادة الأمل بلبنان كوطن حر مستقل، له دولة مركزية واحدة، ومؤسسة عسكرية متماسكة، ويعمل على إخراج جميع الجيوش الأجنبية من أراضيه، وتطبيق القرارات الدولية في هذا الشأن، وإعادة المهجرين إلى قراهم، وحل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية الناجمة عن الحرب وغيرها.

وباختصار، يمكن القول إن اتفاق الطائف أعاد الثقة إلى اللبنانيين بقدرتهم على استعادة وطنهم، الذي أنهكته الحرب ومزقه صراع الميليشيات الطائفية ومشاريعها التقسيمية. ولم يكن في الإمكان الوصول إلى ذلك الاتفاق، لولا توافق الإرادات اللبنانية الخيرة من جهة، وموافقة الأطراف الإقليمية على إحلال السلام في لبنان، من جهة ثانية، وضغط الأطراف الدولية الفاعلة على الساحة اللبنانية لإحلال السلام، ليس في لبنان فحسب، بل في منطقة الشرق الأوسط بكاملها، وإقامة نظام شرق أوسطي جديد، يتحول فيه أطراف الصراع إلى قوى مشاركة في السلم العالمي، انطلاقاً من إحلال سلام دائم وعادل في الشرق الأوسط.

لذلك، اعتبر ميثاق الطائف إنجازاً كبيراً أسهمت في صنعه الأطراف المحلية والإقليمية والدولية ذات الفاعلية على الساحة اللبنانية. وقد بالغ في وصفه أحد الباحثين بقوله: «وثيقة الطائف إنجاز تاريخي لافت، وهو الاتفاق الأول من نوعه في العالم، الذي يحظى بتأييد عربي شامل وإجماع دولي لا نظير له... لذلك، لا يسعنا القول إلا أننا أمام إنجاز تاريخي عظيم، أسهم في صنعه قادة العالم، والمجتمع الدولي، حرصاً منهم على شعب خلاّق، كانت له أياد بيضاء ولا تزال عبر مغتربيه، في إعمار الكون ونهضة المجتمع في كل حدب وصوب»[٣٣]. ومن نافلة القول أن الاتفاق لم يرض جميع الأطراف المتنازعة، لكنه أتاح الفرصة للخروج من دورة العنف، وأطلق تسوية ممكنة وافقت عليها أطراف إقليمية ودولية ذات مصالح حيوية في هذه الرقعة الحساسة من العالم.

لقد نجح اتفاق الطائف، فعلاً، في إيقاف الحرب الأهلية، وأتاح الفرصة مجدداً أمام اللبنانيين كي يعيدوا بناء وطنهم. وكان من الطبيعي أن تشهد الساحة اللبنانية عشرات الندوات، والمؤتمرات، والكتب، والدراسات العلمية، والمذكرات، والمقالات، والمقابلات التلفزيونية والإذاعية للإسهام في ورشة ثقافية رائعة، لم

يشهد لبنان مثيلاً لها منذ سنوات طويلة. وكانت عناوين تلك الورشة الثقافية تتمحور حول تصورين أساسيين لمستقبل لبنان، على قاعدة ميثاق الطائف وإنهاء الحرب الأهلية:

الأول: استعادة لبنان لدولته المركزية، وقواه العسكرية الموحدة، وسيادته على أراضيه سيادة كاملة غير منقوصة، وإخراج جميع الجيوش الأجنبية من أراضيه، وتحديد هويته العربية الواضحة، وإعادة المهجرين إلى قراهم، وتنشيط عجلة الاقتصاد اللبناني ليعود للبنان دوره كوسيط بين الشرق والغرب في مختلف المجالات، وغيرها من المقولات التي تشدد على إلغاء مرحلة الحرب الأهلية ونتائجها السلبية، لوصل ما انقطع بين حاضر لبنان وماضيه، فيأتي المستقبل استمرارية لذلك الماضي الذي نعم فيه لبنان بالبحبوحة الاقتصادية، والنظام الديموقراطي، وبالحرية الاقتصادية، وبالانفتاح الثقافي على الغرب.

الثاني: الاستفادة من دروس الحرب الأهلية لبناء لبنان على أسس جديدة، تأخذ في الحسبان المتغيرات الإقليمية والدولية الجديدة، وتبحث عن دور جديد للبنان في إطار نظام شرق أوسطي جديد ونظام عالمي جديد، ترعاه وتقوده الولايات المتحدة الأميركية منفردة، بعد انهيار الاتحاد السوفياتي عام ١٩٨٩، الذي شكل حتى ذلك الحين القطب الثاني في النظام الدولي. لقد انطلق منظرو هذا التيار من دراسة عميقة لحركة الواقع نفسه، التي تؤكد أن الحنين إلى لبنان القديم لا مسوغ له، لأنه يحمل في طياته مشروع حرب أهلية جديدة، قد تقضي نهائياً على لبنان. كما أن دور لبنان القديم قد تجاوزه الزمن، لأن أغلبية الدول في هذه المنطقة لم تعد في حاجة إلى الوساطة اللبنانية، كما كانت في السابق، بعد أن أقامت صلات مباشرة مع الغرب، وأصبح نظام الخدمات فيها أفضل مما هو عليه الآن في لبنان. لذلك، لا بد من نظرة مستقبلية إلى دور لبنان في هذه المنطقة، تأخذ في الحسبان التحديات الداخلية والإقليمية التي تعيق ذلك الدور.

أ ـ تحديات بناء الدولة وإعادة إعمار لبنان[٣٤]

غني عن التأكيد أن الحرب الأهلية في لبنان حملت معها سلبيات كبيرة، طاولت جيلاً بكامله من اللبنانيين. وإذا كان من الممكن القول إن اتفاق الطائف قد أوقف الحرب الأهلية، فإن نتائجها السلبية ما زالت مستمرة في كثير من المجالات، وذلك على الرغم من المحاولات الجادة التي تقوم بها الدولة اللبنانية لحصر تلك

النتائج السلبية.

إن قراءة متأنية لما قامت به الدولة من إصلاحات داخلية، تؤكد بالملموس أن جانباً منها كان إيجابياً فعلاً، في حين برزت، في التطبيق العملي، جوانب سلبية ما زالت تتفاقم وهي تهدد بنسف تلك الإيجابيات.

تجدر الإشارة إلى ان التحديات الداخلية في إعادة إعمار لبنان، شعباً ودولة ومؤسسات، هي أكثر من أن تحصى في مقالة واحدة. لذلك، سنركز على أبرز تلك التحديات ذات الصلة بمستقبل لبنان، ومنها:

أولاً ـ مشكلات بناء دولة وطنية عصرية وإدارة نظيفة تعتمد الكفاءة

بعد سنوات طويلة من الحرب الأهلية وحكم الميليشيات العسكرية المذهبية، أبدى المواطن اللبناني رغبة شديدة في عودة الدولة المركزية الموحدة. وقد طالب بعض اللبنانيين بعودة الدولة مهما كان الثمن، وبتقديم دور الدولة على كل الحاجات الأساسية الأخرى. فالدولة، في وعي المواطن اللبناني، هي التي تؤمن الأمن والاستقرار، وتحمي وحدة الأرض والشعب، وتمنع الصدامات الطائفية والحزبية والعائلية والعشائرية وغيرها من الصدامات التي باتت شبه يومية طوال سنوات عدة.

ومن البديهي أن ترحيب اللبنانيين بعودة الدولة، بعد غيابها أو تغييبها القسري وتشرذم قواها المسلحة، كان مؤشراً على إيمانهم التام بأن بناء الدولة يشكل خطوة لا غنى عنها لحماية الوحدة الوطنية.

فالوحدة الوطنية نقيض لحكم الميليشيات وأجهزتها التسلطية، التي عبثت بأمن اللبنانيين وأملاكهم. ومن أولى واجباتها تحقيق آلية سليمة للاندماج الوطني في بلد دمرته نزاعات الطوائف والصراعات الإقليمية على أراضيه.

ومن الطبيعي أن تتجه أحلام اللبنانيين نحو بناء وطن يؤمن الانصهار في لبنان، على أسس جديدة غير طائفية، بعد أن ثبت لديهم بالملموس أن الطائفية قادرة على ابتلاع كل الإصلاحات التي تستند إليها. واتجهت أحلامهم كذلك إلى دولة مركزية قادرة على استبعاد شبح الحرب الأهلية في المستقبل، حتى يطمئن المقيم على أرض لبنان إلى وطنه فيستقر فيه، ويطمئن المهاجر اللبناني إلى متانة الأسس التي بني عليها لبنان الجديد، فيعود إليه. لذلك رحب اللبنانيون كثيراً بعودة الدولة المركزية،

وبوحدة قواها العسكرية، وبوحدة اداراتها ومؤسساتها، وبتحسن سعر صرف الليرة اللبنانية تدريجاً، وبإطلاق ورشة الإعمار والإنماء، وتحسين الخدمات على أنواعها. كذلك رحبوا بحل الميليشيات التي كانت تصادر دور الدولة، وتقيم صلات خطيرة مع العدو الخارجي، تضر بمصلحة لبنان العليا. ورحبوا أيضاً بإزالة كل الحواجز التي أقامتها دويلات الأمر الواقع الطائفية، إبان الحرب.

هكذا استعادت الدولة اللبنانية، وبسرعة نسبية، دورها الأساسي كمحور للحياة السياسية في لبنان، على حساب الدور السابق للميليشيات الطائفية، التي دمج قسم كبير من أفرادها في أجهزة الدولة المركزية. «إن استعادة هذه المحورية من قبل الدولة الشرعية، ليس فقط استعادة لدور طبيعي، بل الأهم أنه الإطار الفعلي الوحيد المتاح لحماية الوحدة الوطنية، عبر تقنين التنوع الطائفي الذي من دونه يتحول التنوع الطائفي إلى تفتت مذهبي خطر، كما أثبتت التجربة. ومع هذا التقنين، عبر الدولة وحولها، يمكن للتنوع أن يكون مادة تجربة تعايش سياسي وثقافي خلاّق»[٣٥]. يتضح من ذلك أن اللبنانيين وضعوا في سلم أولوياتهم مسألة الخروج من الحرب الأهلية، عبر دولة مركزية واحدة تقوم مكان دويلات الميليشيات وتعمل على استيعابها، وحصر نتائجها السلبية، تمهيداً لتجاوزها على طريق الانصهار الوطني على أسس غير طائفية.

وعلى الرغم من الإيجابيات الكثيرة التي رافقت بناء الدولة اللبنانية، منذ توقيع اتفاق الطائف حتى الآن، فإن الممارسات السياسية التي تقوم بها قوى فاعلة في الدولة نفسها، تثير الكثير من النقد اليومي، وهي تهدد، في حال استمرارها، بتعطيل تلك الإيجابيات.

فعلى سبيل المثال، لا الحصر، برزت صيغة سياسية في أعلى الهرم في دولة الطائف، كصيغة مذهبية، عرفت بصيغة «الترويكا» أو الرؤوس الثلاثة، التي تمثل زعماء الموارنة والشيعة والسنّة. فهي صيغة طائفية أسوأ مما كانت عليه الصيغة الطائفية القديمة. وقاد ذلك إلى صراع علني على النفوذ، وتحديد الصلاحيات، والمكاسب بين زعماء الصيغة الجديدة، كما قاد أيضاً إلى استمرار التوتر داخل الطوائف، بسبب عدم تمثيل زعمائها في الدولة الجديدة.

وعلى الرغم من الإيجابيات الكثيرة التي رافقت الانتخابات النيابية لعام ١٩٩٢، وهي انتخابات تجري للمرة الأولى في لبنان منذ عام ١٩٧٢، فإن قانون الانتخاب

نفسه الذي جرت تلك الانتخابات في ظله، حمل الكثير من السلبيات، إلى درجة أن مقاطعة عريضة ذات وجه طائفي واضح، قد رافقت تلك الانتخابات وعمقت الانقسام السياسي في لبنان على أساس طائفي. فقد اعتمدت المحافظة حيناً والقضاء أحياناً في انتخابات ١٩٩٢. وكان واضحاً أن المقاطعة أسهمت في إيصال بعض النواب بالتزكية. كذلك أسهمت اللائحة الموسعة على أساس المحافظة في إيصال نواب غير معروفين سابقاً في الحياة السياسية اللبنانية، وليس لهم خدمات تذكر في مناطقهم[٣٦].

يضاف إلى ذلك أن الحكومات الجديدة، أسهمت في حل مشكلة التجنيس المزمنة جداً في لبنان، لكن سلبيات كثيرة رافقت تلك العملية، ولم يحصل أصحابها، حتى الآن، على الجنسية بشكل رسمي. كما أن اللبنانيين جميعاً ما زالوا محرومين من بطاقة جديدة للهوية، ومن إحصاء جديد، يحدد عدد اللبنانيين، ويقدم وثائق رسمية عن عدد السكان وتوزعهم الجغرافي، والطائفي، بعد مرور أكثر من ستين عاماً على الإحصاء الرسمي الوحيد الذي قام به الانتداب الفرنسي عام ١٩٣٢.

بقي أن نشير إلى أن التطهير الإداري، الذي قامت به الحكومة عام ١٩٩٤، قد فشل فشلاً تاماً، لأنه جاء متسرعاً وغير مدروس. لذلك عاد الموظفون الذين صرفوا من الخدمة إلى أعمالهم، ودفعت رواتبهم وتعويضاتهم كاملة، وبقيت الإدارة تشكو الترهل والفساد والمحسوبية.

مرد ذلك إلى أن الطائفية التي تحولت إلى مذهبية، ما زالت تحمي الفاسدين والمفسدين، الذين يجدون سنداً لهم في فساد النظام السياسي نفسه، وفي تسلط رجال السياسة على الإدارة.

لذلك، يمكن التأكيد أن الإدارة اللبنانية هي أبعد ما تكون عن الإدارة التي يحلم بها اللبنانيون، والتي يجب أن تبنى على أساس المكننة الكاملة العصرية، واختيار الرجل المناسب للمكان المناسب.

ولسنا في حاجة إلى التذكير أن الإدارة هي مرآة الشعوب، لكنها، في الحالة اللبنانية، ما زالت وريثة العهدين العثماني والفرنسي، وتقوم على المحسوبية، والطائفية، وما تحملان من فساد وتعطيل لعمل المؤسسات. وقد حاولت الإصلاحات الشهابية الحد من هذه السلبيات، وعصرنة الإدارة، وبناءها على

أساس الكفاءة، والنزاهة، ونظافة الكف. لكن الحرب الأهلية، قضت على معظم إيجابيات تلك الإصلاحات، إلى درجة أن الحكومات الجديدة بعد الطائف، أنشأت وزارة خاصة للإصلاح الإداري، ما زالت تقوم بالدراسات والأبحاث، في الوقت الذي تغرق فيه الإدارة في الجمود والترهل، وما زال نفوذ السياسيين يحد من إمكان الوصول إلى الإصلاح الإداري المطلوب.

هكذا نرى أن الإدارة كانت محل اهتمام دائم من جانب النظام السياسي. وكانت معظم العهود السياسية في لبنان، منذ الاستقلال حتى الآن، تنظر إلى موضوع الإصلاح الإداري نظرة تقنية بحتة، من طريق إنشاء وزارة للإصلاح أو طرح برامج للإصلاح الإداري، تبقى جميعها من دون تطبيق، نظراً إلى هيمنة السياسة على الإدارة. وهذا ما أشار اليه إسكندر بشير بقوله: «رغم الاعتراف بأهمية دور الإصلاح الإداري والحاجة الماسة إليه، إلا أن المحاولات العديدة التي جرت في هذا المجال خلال فترة الجمهورية الأولى باء معظمها بالفشل. وفيما يخص الطائفية في الإدارة بالذات، فبدلاً من السعي إلى إلغائها أو التخفيف من وطأتها، كانت تأتي التشريعات والنُظم لتثبتها وتعمق جذورها»[٣٧].

ثانياً: مشكلات الإنماء والإعمار والخدمات الاجتماعية والتربوية والإصلاح الاقتصادي

بعد أن توقفت الحرب الأهلية واستعادت الدولة اللبنانية دورها الطبيعي وقواها العسكرية الموحدة، بات اللبنانيون أكثر ثقة بالمستقبل، خاصة أن مشاريع إنمائية كبيرة بدأت تظهر في مختلف المناطق اللبنانية، وفي طليعتها مشروع السوليدير لإعادة إعمار وسط بيروت المهدم[٣٨]، ومشروع إنماء ضاحية بيروت الجنوبية وغيرهما من المشاريع الحيوية. لكن توثيق عناوين الدراسات والأبحاث والمقالات، التي تحمل هموم الإنماء والإعمار والخدمات والإصلاح الاقتصادي والاجتماعي والتربوي والثقافي وغيرها، يحتاج إلى أكثر من مجلد بكماله.

لذلك سنكتفي، في حدود هذا البحث، بالإشارة فقط إلى السمات الأساسية التي تم التشديد عليها في تلك الدراسات، والتي هي على صلة وثيقة بما سيكون عليه مستقبل لبنان في مطلع القرن الحادي والعشرين. من تلك السمات:

١ ـ أن الاقتصاد اللبناني ما زال اقتصاداً حراً متفلتاً من كل الضوابط التي

شهدتها الأنظمة الرأسمالية المتطورة، وفي طليعتها التهرب من الضرائب، واستغلال الوظيفة والنفوذ السياسي للإثراء غير المشروع، واستمرار التهريب، وتجارة المخدرات، واقتصاد الظل، والمضاربات العقارية وغيرها.

وقد أوجس اللبنانيون خيفة من مخاطر هيمنة الاحتكارات الكبيرة، والرأسمالية المتوحشة بحيث يزداد الغني غنى، ويزداد الفقير فقراً، وتتسع نسبة الأخطار لتطول الأغلبية الساحقة من الشرائح الاجتماعية في لبنان، وفي طليعتها الطبقة الوسطى التي انهارت في الحرب الأهلية، ولم تظهر مؤشرات جدية على اتساع حجمها رغم مرور خمس سنوات على نهاية الحرب. على العكس من ذلك، فإن مرحلة الجمود أو الركود الاقتصادي تشير إلى أن رقعة الإفقار ستتسع لتطول فئات إضافية، بقيت متماسكة وفاعلة في ظروف الحرب الأهلية.

كما أوصى مؤتمر إنماء لبنان الاقتصادي المنعقد في شباط/ فبراير ١٩٩٣ بضرورة لجم التضخم، وتثبيت سعر صرف الليرة اللبنانية، فلا يكون لها تأثيرات سلبية في النواحي الاجتماعية والإنتاجية، وبضرورة الإصلاح المالي والإسراع بتقديم إصلاح جذري للنظام الضرائبي في لبنان، وبفرض ضريبة إضافية على الأرباح المحققة من المضاربات العقارية والمخالفات الملوثة للبيئة. بالإضافة إلى إحداث ضريبة التحسين، وإلى الحد من البطالة، وإيجاد فرص للعمل من طريق قيام الدولة بخطط تنموية اقتصادية واجتماعية، تتضمن رؤية واضحة لدور الاقتصاد اللبناني في بعديه الإقليمي والدولي. كما أوصى المؤتمرون بأن تعمل الدولة على إصدار خطط مدروسة للنهوض بالقطاعات المنتجة، خاصة في المجالين الزراعي والصناعي، وبضرورة تركيز خطط التأهيل والإعمار على الإنسان اللبناني، وعدم الاقتصار فقط على الجانب المادي. وأن تخطط الدولة كذلك لتعبئة مدخرات اللبنانيين، مقيمين ومهاجرين، وإيجاد القنوات الملائمة لجعلها تصب في تمويل الإنماء والإعمار في مختلف المناطق والقطاعات في لبنان[٣٩].

اللافت للنظر أن العدد الخاص الرقم ٣٢ ـ ٣٣ من مجلة «Les Cahiers de l'Orient» الصادر تحت عنوان «إعادة الإعمار في لبنان» ينبه إلى قضية خطيرة، تنبع من إحجام بعض المهاجرين اللبنانيين عن استثمار قسم من أموالهم الطائلة في لبنان، كما كانوا يفعلون في السابق. والسبب في ذلك، كما يرى واضع التقرير، أن هناك تبدلات طائفية أحدثتها الحرب الأهلية في لبنان، لا تبشر بقيام دولة ديموقراطية عادلة ومتوازنة فيه، بل تنذر بمزيد من التأزم الطائفي والمذهبي

والعشائري، وبالتالي بحرب أهلية جديدة، أكثر تدميراً من سابقتها. ويرى واضع التقرير أيضاً أن النداءات التي توجه إلى المغتربين اللبنانيين تقتصر على دعوتهم فقط لتوظيف قسم من أموالهم في لبنان، يشغله السياسيون لأغراض طائفية في الدرجة الأولى. ويرفض بعض المغتربين المشاركة في النزاعات الداخلية، ولا يثقون بالتركيبة الثلاثية المذهبية التي أفرزتها وثيقة الطائف، ويبدون الاستعداد الكامل لدعم مؤسسات المجتمع المدني في لبنان[٤٠]. ويرى منصور عازار أن «لبنان بصيغة المستقبل» يجب أن يبنى على أساس علاقات اللبنانيين في ما بينهم في بلاد الاغتراب، وليس على الأسس الطوائفية التقليدية في لبنان الوطن الأم[٤١].

٢ ـ أما على الجانب الاجتماعي والعائلي، فإن المشكلات كبيرة ومعقدة جداً إلى درجة أنه يصعب حلها في المدى المنظور ، وهي تهدد بكوارث كبرى، خاصة في مجال البيئة، والنفايات السامة، وتلوث المياه، وتدني مستوى المعيشة وغيرها. وقد شددت مؤتمرات إنماء لبنان الاجتماعي المتكررة في السنوات الأخيرة على ضرورة أن يترافق إعمار البنية التحتية الاقتصادية مع الإعمار الاجتماعي، لإيجاد الحلول الملائمة للمشكلات الحادة التي يواجهها لبنان بعد حرب أهلية مدمرة. وفي طليعة تلك المشكلات، إيجاد حل لقضايا التهجير التي طالت مئات الآلاف من اللبنانيين وعلى امتداد المناطق والطوائف في لبنان. لذلك، لا بد من تقديم الدعم المالي والمعنوي والسياسي والعسكري لإعادة المهجرين إلى قراهم، وإعادة دمج المناطق اللبنانية سكانياً في صورة تزول معها نهائياً فكرة التقسيم ومشاريع الغيتوات أو الكانتونات الطائفية أو المذهبية وحيدة الجانب.

بالإضافة إلى إعادة إعمار بيروت وإصلاح شبكات الخدمات فيها، لا بد من إنماء المدن والأرياف اللبنانية ضمن استراتيجية تتعهدها الدولة، للوصول إلى إنماء متوازن في جميع المدن والمناطق اللبنانية، فلا تعود المركزية السابقة إلى بيروت وتعود معها جميع مشكلات السكن، والبطالة، والخدمات الصحية، والكهرباء، والمياه، والهاتف وغيرها.

كما أن الإنماء الاجتماعي يتطلب سياسة صارمة، تقوم بها الدولة، للحد من المضاربات العقارية، ومن ارتفاع أسعار الأراضي في شكل فاحش بين منطقة وأخرى، وضرورة تخصيص جزء من احتياطي المصارف لدى مصرف لبنان، لأغراض السكان والخدمات الاجتماعية، وتشجيع الشركات والمؤسسات الخاصة على بناء المساكن لموظفيها وعمالها، وتقديم قروض ميسرة للراغبين في الزواج،

واستخدام مشاعات وأملاك الدولة والبلديات لأغراض التنمية الاجتماعية، وفرض ضريبة تصاعدية على الأبنية التي تبقى شاغرة بعد مرور فترة محدودة على إتمام عملية البيع أو التأجير، والاهتمام الكافي بمشكلات الأسرة وتحسين ظروف معيشتها، وتقديم الخدمات الصحية والتربوية والسكنية لابنائها، ومساواة المرأة بالرجل في مختلف المجالات، والاهتمام بقضايا الشباب، ومحاربة المخدرات وغيرها من الآفات التي تفشت بين الشبيبة في ظروف الحرب الأهلية[٤٢].

٣ ـ بقي أن نشير إلى المشكلات الحادة التي يعيشها النظام التربوي في لبنان، وفي أشكال متفاوتة الحدة ما بين القطاعين العام والخاص. وهي مشكلات مزمنة تعود بجذورها إلى ما قبل الحرب الأهلية، لكن الحرب زادت في تأزيمها، وباتت تهدد هذا القطاع المهم في لبنان بالانهيار.

فقد دلت أبحاث عدد من المؤتمرات التربوية، التي عقدت في لبنان بعد إيقاف الحرب الأهلية فيه، على انخفاض معدلات الانتساب إلى المدارس لمن هم في سن الدراسة، وذلك منذ أواسط الثمانينات. ولم تنجح أغلبية مؤسسات القطاع التربوي في الحفاظ على نوعية التعليم ومستواه السابقين، وبرز تفاوت حاد في نوعية التعليم بين المؤسسات التربوية والمناطق والفئات الاجتماعية. وضعف دور المدرسة في العملية التعليمية. وتراجع دور الدولة في مراقبة التعليم. وافتقرت الحكومات المتعاقبة إلى خطط تربوية واضحة المعالم وقابلة للتطبيق العملي وقادرة على رفع مستوى التعليم، وتلافي التسرب المدرسي، ومنع الهدر الحاصل في التعليم الرسمي، لا سيما لجهة سوء توزيع أفراد الهيئة التعليمية على المدارس في مختلف المناطق اللبنانية. كما أن الجامعة اللبنانية تعرضت للتفريخ غير المدروس. فتضخم عدد الأساتذة والطلاب في بعض الفروع النظرية على حساب فروع أخرى، يحتاج إليها لبنان وتقدم فرص عمل للخريجين.

نشير هنا إلى الضغوط المستمرة التي تمارسها القوى السياسية على الجامعة اللبنانية، في مختلف فروعها، فتشل نشاطها وتمنع أهل الجامعة من القيام بالإصلاح الأكاديمي المطلوب عبر أجهزة الجامعة المنتخبة في شكل ديموقراطي. وقد حرمت الجامعة من أبسط الشروط الضرورية لإنماء الطاقات الإنتاجية فيها، وتعزيز الأبحاث الأكاديمية في مختلف كلياتها ومعاهدها، والاستفادة من الكفاءات العلمية العاملة في الجامعة اللبنانية، وهي كفاءات مشهود لها بالمستوى الأكاديمي الجيد وذات سمعة ممتازة في المحافل العلمية، العربية والدولية.

لا شك أن المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والتربوية والثقافية والفنية في لبنان كثيرة جداً، وكلها تؤكد أن تحديات هائلة تواجه وستواجه لبنان، في المدى المنظور. وهي تتطلب دولة عصرية تعتمد أرقى أشكال التخطيط، والإدارة الممكننة، والخطط العلمية، بهدف بناء مجتمع لبناني جديد قابل للحياة، وقادر على مواجهة تحديات المستقبل[٤٣].

تحديات الضغوط الإقليمية وبناء نظام شرق أوسطي جديد

منذ البدايات الأولى للمشروع الصهيوني في المشرق العربي، شكلت المقاطعات جزءاً لا يتجزأ من الحلم الصهيوني الرامي إلى إقامة إسرائيل الكبرى، بين الفرات والنيل.

لن نستفيض في تحليل هذا المشروع، لأن الدراسات العلمية والتوثيقية حوله تكاد لا تحصى، وهي تتكاثر باستمرار، وتشكل مفصلاً أساسياً في تاريخ المشرق العربي الحديث والمعاصر[٤٣].

وقد نبه ميشال شيحا إلى مخاطر قيام إسرائيل إلى جوار لبنان، في غير مناسبة. وفي محاضرة له بتاريخ ٢٥ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥١، قال شيحا: «إن وجود إسرائيل على خطوتين من لبنان له، بالإضافة إلى انعكاساته الدولية، انعكاساته السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي لا حصر لها. وجميع الأمم، حيث لإسرائيل نفوذ، وعلى رأسها الولايات المتحدة، بدأت تنظر نظرة جديدة وخاصة إلى هذه النقطة من العالم»[٤٤].

ومع وصول هنري كيسنجر إلى قيادة الخارجية الأميركية، جعل من لبنان جزءاً لا يتجزأ من استراتيجية الولايات المتحدة الأميركية في الشرق الاوسط. وقامت استراتيجيته تجاه لبنان على اعتباره بلداً مجاوراً، جغرافياً، لإسرائيل، وهو مركز للراديكالية العربية، وتضم اراضيه خزاناً ضخماً للمياه، ويشكل منطقة عازلة بين سوريا وإسرائيل، وهو مستودع بارود للأقليات الشرق أوسطية ومفجر حروبها، وهو ـ كما وصفه فيليب حبيب ـ «صاعق دولي طرفاه موصولان بالانشقاقات الداخلية». وقد اعتبر بعض الدراسات الأميركية والإسرائيلية «أن لبنان خطأ تاريخي وجغرافي» وأنه: «بلد لا معنى لوجوده، وبالتالي، يمكن الاستغناء عنه» وأنه: «مركز دولي لقطع الغيار والمقايضة، فهو الأزمة البديل من الأزمة الفلسطينية، والوطن البديل من الوطن الفلسطيني، والحرب البديل من الحرب العربية ـ الإسرائيلية، والأرض البديل من الأرض مقابل السلام. إنه ـ كما وصفه كيسنجر ـ «سوق قطع سياسي بامتياز»»[٤٥].

وفي محاضرة ألقاها ريتشارد مورفي R. Murphy في لندن بتاريخ ٢٢ آذار/ مارس ١٩٨٩، شدد مساعد وزير الخارجية الأميركية الأسبق على ضرورة تبني نظرية شاملة لتحقيق السلام والمصالحة بين العرب والإسرائيليين. ورأى: «أن استمرار النزاع العربي ـ الإسرائيلي يعود إلى خلافات عميقة الجذور حول ثلاث مسائل متداخلة: الأرض، والأمن، والشرعية السياسية. فكل طرف يريد كل الأرض. وكل طرف مقتنع بأن أمنه وبقاءه مهددان. وكل منهم يعتبر أن إعطاء الطرف الآخر شرعية سياسية، هو نفي لشرعية مطالبه الخاصة. لكن كلاً من هذه المسائل قابل للحل. . . والتحدي الذي يواجه القادة الحكماء يكمن في قدرتهم على تحديد صيغة لدولة تتيح للشعب أن يستفيد من منافع العيش على مقربة من الأجزاء الأخرى من الوطن. . . . ينبغي على الفلسطينيين أن يبدأوا المفاوضات بالقول لإسرائيل والأردن، إن الدولة الفلسطينية المستقلة في الضفة الغربية وغزة، ستكون منزوعة السلاح. . . لكن النزاع لن ينتهي قبل أن يتمكن الفلسطينيون بالفعل من ممارسة حقوقهم السياسية في منطقة جغرافية، يمكنهم أن يجدوا فيها تلبية لطموحاتهم الوطنية»[٤٦].

ومع تحول الاستراتيجية الأميركية من الدعم غير المشروط لإسرائيل، في السلم والحرب معاً، إلى دعم السلام وإنهاء الحرب في الشرق الأوسط، بدأت مسيرة الاستقرار السياسي مجدداً في لبنان. وتم توقيع اتفاق الطائف، وتوصلت الأطراف اللبنانية المتنازعة إلى الاتفاق حول الإصلاحات الدستورية، وطي ملف التقسيم، والكانتونات، والفدرالية، والكونفدرالية، والتوطين الفلسطيني في لبنان، وبدأت مفاوضات السلام في مدريد والتي كان من نتائجها توقيع اتفاقية أوسلو (OSLO) وإعلان الدويلة الفلسطينية في غزة وأريحا، ثم توقيع الاتفاق الأردني ـ الإسرائيلي، والمفاوضات المستمرة بين سوريا ولبنان من جهة، وإسرائيل من جهة أخرى، لتوقيع اتفاق سلام دائم وعادل، يقوم على انسحاب إسرائيل من جميع الأراضي السورية واللبنانية المحتلة، مقابل الاعتراف الدبلوماسي وتطبيع العلاقات بين الأطراف المتنازعة، تحت الرعاية الأميركية المباشرة. ومن نافلة القول أن تنظيم العلاقات اللبنانية ـ السورية، واللبنانية ـ الفلسطينية هو مسألة لا تحتاج إلى جهود

مضنية، ما دامت الأطراف الثلاثة تؤمن بالتاريخ المشترك، والمصالح المشتركة، والمصير المشترك. وهناك اقتراحات كثيرة لتنظيم هذه العلاقات على أساس من الأخوّة القومية والمصالح المشتركة في جميع المجالات.

اللافت للنظر أن بعض الباحثين قد أرّخوا لبداية مسيرة السلام في الشرق الأوسط على أساس أنها تلغي الوظيفة الأساسية التي كانت موكولة إلى الحرب اللبنانية، من حيث هي حرب الوصول بأطراف الصراع إلى سلام ترعاه الولايات المتحدة. «لقد دخل لبنان، دون شك، في مسيرة السلام. فالحرب الأهلية اللبنانية أصبحت من دون وظيفة بعد أن كانت مهمتها، من منظور خارجي، هي تولي مشاكل المنطقة نيابة عن إسرائيل وبعض العرب. فالانتفاضة الفلسطينية كانت قد ألغت جزءاً من هذه المهمة، ثم جاءت أزمة الكويت لتفجر مشاكل العرب، في أكثر مناطقهم حساسية دولية.

لقد عادت مشاكل العرب الفعلية إلى العرب. ومن المفترض، مع هذا التحول المواكب لتحولات عالمية، أن يكون الدور اللبناني في المعالجة «الوهمية» لمشاكل المنطقة قد شارف على نهايته»[٤٧].

فإذا صح ذلك الافتراض الذي دعا إليه جهاد الزين في نهاية ١٩٩٠، فمعنى ذلك أن مسيرة السلام ستشمل لبنان أيضاً، كما ستشمل كل أطراف النزاع في هذه المنطقة. وهناك وقائع ملموسة تؤكد أن هذه المسيرة ما زالت مستمرة، رغم كل العراقيل والتحديات التي تواجهها. وبالتالي، فإن مستقبل لبنان مرهون، حرباً أو سلماً، بما ستؤول إليه مفاوضات السلام المستمرة منذ مؤتمر مدريد، والتي حققت نجاحاً ملموساً على الجانبين الفلسطيني والأردني. مع ذلك، فليست هناك مؤشرات على إمكان الوصول إلى حل مقبول على الجانبين السوري واللبناني. إلا أن عملية السلام بدأت تتفاعل داخل المجتمع الإسرائيلي نفسه. لكن بعض الأطراف الفاعلة في إسرائيل والرافضة لهذه التسوية تستطيع، كما جرت العادة، دفع إسرائيل إلى شن حرب على جيرانها لإعادة اللحمة إلى مجتمعها المنقسم على ذاته.

وعلى الرغم من الآمال التي يعقدها العرب والإسرائيليون، ومعهم الأميركيون، على الفرصة المتاحة الآن لتحقيق سلام دائم وعادل في هذه المنطقة الحساسة من العالم، فإن هناك بعض المشكلات أو التحديات التي ستواجه لبنان، سواء في الحرب أو السلم، من جراء تشابك المصالح بينه وبين إسرائيل والدور المستقبلي

لكل منهما في السوق العربية، ومدى استفادة كل منهما من الموارد الطبيعية المتوافرة في هذه المنطقة.

وإذا كانت مسألة النفط هي مسألة دولية أكثر منها عربية، فإن مشكلة المياه تعد واحدة من أعقد المشكلات الإقليمية التي ستواجه لبنان في صراعه المستقبلي مع إسرائيل.

فقد دلت أوراق «ندوة المياه في لبنان ومشاريع السلام» المنعقدة في بيروت في ١١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣، على أن لبنان ليس «قصراً عائماً على المياه»، كما تشير بعض الدراسات الدعائية، بل يحتاج إلى أغلبية مياهه التي تذهب هدراً إلى البحر، في حين تزداد مساحة التصحر والأراضي البوار. وذلك ناجم عن غياب التخطيط العلمي، وعن سوء السياسة المائية في لبنان. لذلك، لا بد من سياسة إنمائية جديدة تقوم على استصلاح الأراضي، واستغلال مياه الأنهار، والحد من النزوح إلى بيروت، ومن الهجرة إلى الخارج. وعلى أساس هذه السياسة، يمكن «تحصين لبنان في وجه الخطر الإسرائيلي المتمثل في الرغبة في اقتسام الموارد المائية التي تكاد لا تكفي لتلبية حاجات اللبنانيين الإنمائية، في الزراعة والري والكهرباء وتأمين مياه الشرب، التي تفتقر إليها العاصمة بيروت كما يفتقدها العديد من القرى والأرياف البعيدة، التي لا زالت ترتوي من الآبار والبرك الترابية»[٤٨].

لا شك أن التحديات الإقليمية الناجمة عن تعثر مسيرة السلام، ستكون إحدى المشكلات التي سيواجهها لبنان مستقبلاً، من حيث الدور، والوظيفة، والكفاءة، والخدمات، واستغلال الموارد الطبيعية، والقدرة على التنمية الشمولية، والمتوازنة، والحد من هجرة الأدمغة والمثقفين، والعمل على استعادة الكثير منهم للمشاركة في إنماء لبنان وإعماره بعد توقف الحرب الأهلية، والسعي الحثيث لتطبيق القرارات الدولية القاضية بانسحاب إسرائيل غير المشروط من لبنان.

٥ ـ بعض الملاحظات الختامية

في عام ١٩٤٢ أصدر ميشال شيحا كتيباً بعنوان «لبنان اليوم»، ضمّنه بعض الآراء التي تحمي لبنان، في حال الأخذ بها، من التبدلات الطارئة، والحروب الأهلية المدمرة. ولعل أبرز مقولاته التي ما زالت تثير اهتمام الباحثين في مستقبل لبنان حتى اليوم، هي التالية:

«إن لبنان بلد لا يناسبه ركوب الرأس ولا مركب الانقلابات، وهو بلد يتعين على التراث فيه أن يعصمه من متوسلي القوة... لذا، يجب أن يبقى التطور العميق ـ على بطئه ـ مفضلاً عندنا على الثورة.... لبنان بلاد لأقليات طائفية متشاركة، فلا إمكان لصموده السياسي مدة طويلة من غير مجلس يكون مكان لقاء وتوحيد للطوائف، ويباشر الإشراف المشترك على حياة الأمة السياسية... لبنان بلد لشرائح اجتماعية بيّنة الاختلاف تراوح ما بين التأخر الأقصى والتمدن الأقصى، فلا يسوغ له، بالتالي ـ وفيه ما يكفيه من نُظم الأحوال الشخصية ـ أن يسن لنفسه قوانين لا تصلح إلا لهذه الفئة أو تلك من مواطنيه أو لهذه أو تلك من مناطقه... لبنان بلاد تحيط بها المطامح وتتفاعل فيها دعوى دعاة الضم، وهي دعاوى آخذة في التقهقر ما لم ترتكب أغلاط بالغة الثقل. وهو، من ناحية أخرى، بلاد مهددة بتعديات مختلفة من جانب الباحثين عن أراضي ميعاد. لذا، يجب عليه، إن شاء أن يبقي أهل التمرد من أبنائه في حال سعادة نسبية وأن يقطع الطريق أمام إغراءات الجوار، ان يحفظ في قوانينه الضريبية، بل في قوانينه كلها، ولمدة محدودة على الأقل، عنصر امتياز أو عنصر تشجيع أو عنصر تسامح، بالقياس إلى قوانين الغير.... لبنان بلاد تجتازها الطريق عند مفترقها، وقد صار، إلى حد ما، ساحة عامة. لذا، يتعين عليه أن يوطد، بقوانينه، بناء لتقاليده، وأن يعزز، بالتالي، الأسرة اللبنانية بجميع الوسائل، ويعلم أطفاله إخضاع الزمني للروحي، ورخاء العيش للحرية... إننا ها هنا أقليات طائفية متشاركة، غايتها تحقيق وحدتها والمزيد من التآخي في الحقل السياسي»[٤٩].

قد يبدو هذا الكلام غير مقنع بعد أكثر من نصف قرن. لكن قراءة متعمقة لما آلت إليه الحرب اللبنانية من نتائج موحدة لجميع البنى في لبنان، تؤكد أن معظم تلك المقولات ما زالت صالحة لمنع تجدد الحرب الأهلية فيه. علماً أن لبنان اليوم يختلف عن لبنان الذي كان عام ١٩٤٢، وهو يحتاج إلى مقولات من نوع آخر، تشكل ركائز يبنى عليها أي وطن قابل للحياة وقادر على مواجهة تحديات القرن الحادي والعشرين.

مع ذلك، فإن ما كتب عن اتفاق الطائف وصيغة «الترويكا السياسية» التي أعقبته، يثير كثيراً من التساؤلات الجادة حول مستقبل لبنان، في ظل التغيرات الإقليمية والدولية المتسارعة.

فقد وصفه الباحث الألماني تيودور هانف Theodor Hanf في كتابه المميز: «لبنان، تعايش في زمن الحرب، من انهيار دولة إلى انبعاث أمة»، تحت عنوان: «الطائف أو فرصة «الثعالب»»، مشيراً إلى اقتسام الجبنة اللبنانية بين زعماء الطوائف.

وبعد أن نبه إلى مخاطر بقاء لبنان، كدولة مستقلة وذات سيادة، عاد إلى تأكيد مقولة التوافق الإقليمي والدولي الذي يحمي لبنان من الأطماع الإقليمية: «فالتوافق الكبير على إنقاذ لبنان، رغم التقسيم، والتهجير، والمجازر، هو أكثر قوة وأصالة مما كان عليه في زمن الاستقلال. هذا التوافق الجديد يعتمد، اليوم، على اختبارات شعب كامل، أكثر من اعتماده على اعتبارات ومصالح فئة محدودة العدد من سكان هذا البلد. فإنشاء دولة هو أسهل من خلق أمة. تعلم اللبنانيون من تاريخهم الحديث، أنهم أمة، ويريدون البقاء كأمة. إن حبهم للديموقراطية وعشقهم للحرية، لهما جذور عميقة، فمن غير المحتمل إطلاقاً أن تتخلى مثل هذه الأمة عن طموحها لتقرير مصيرها الفعلي، وعن سيادتها الكاملة»[٥٠].

فهل تحول لبنان، حقاً، من دولة طوائف متعايشة على أرض واحدة إلى أمة لها مقومات الأمم، وتحظى بالتوافق الإقليمي والدولي على بقائها ضمن دولة مستقلة وذات سيادة على أراضيها المعترف بها دولياً؟

لا شك أن الإجابة عن هذا التساؤل ليست سهلة. فآراء بعض الكتاب اللبنانيين تتناقض بوضوح كامل، في مجال تقييم النتائج التي تولدت على قاعدة ميثاق الطائف. ففي حين أجمعت أغلبية الباحثين اللبنانيين على أن اتفاق الطائف قد أوقف الحرب الأهلية، فإنهم اختلفوا في تقييم الممارسة السياسية، التي تقوم بها «ترويكا» الحكم اللبناني منذ انتخابات ١٩٩٢ حتى الآن.

ولعل أفضل من عايش هذه التجربة وكتب عنها، هو النائب والوزير ألبير منصور، الذي شارك بنشاط في وضع صيغة الطائف، والتعديلات الدستورية، والتحضير لانتخابات ١٩٩٢، التي أبعدته عن النيابة والوزارة معاً. فنشر كتابين بعنوانين مثيرين: «الانقلاب على الطائف» و«موت جمهورية»[٥١]. وقد غمز فيهما من قناة الدور السوري في لبنان. فبرز اتفاق تام في وجهة نظره مع وجهة نظر تيودور هانف، في هذا المجال. يقول هانف: «لا يرتبط تطور مستقبل لبنان واقعياً باللبنانيين أنفسهم، ولا، إلى حد ما، بجدارة الحكومة اللبنانية فحسب، بل أكثر فأكثر بجارهم الكبير أيضاً...

وبما أن النفوذ السوري تمكن من التوغل كثيراً داخل النظام اللبناني، فسيكون من الصعب جداً التحرر من هذا الربط»[٥٢].

ويرى ساسين عساف: «أن لبنان في واقعه الراهن، شاء بعضهم أم لم يشأ، مشبوك بسوريا... وسوريا، في واقع التكليف الدولي وحتمية الواجب القومي، مشبوكة بلبنان إلى درجة الالتحام العضوي»[٥٣].

لكن طلال سلمان ينبه مجدداً إلى مخاطر الصيغة الطائفية على لبنان المستقبل. وان اصطفاف بعض القيادات الطائفية، مسيحية كانت أم إسلامية، وراء سوريا، ليس دليلاً كافياً على عمق العلاقات القومية بين لبنان وسوريا، ما دام الطائفيون مستعدين دوماً لتغيير آرائهم ومواقفهم، تبعاً لتبدل موازين القوى في المنطقة من جهة، ولضمان مصالحهم الذاتية على حساب المصلحة الوطنية العليا، من جهة أخرى. يقول طلال سلمان: «لقد كان الطائفيون وما زالوا أعدى أعداء العلاقات الطبيعية بين سوريا ولبنان. فليس سهلاً تدجين الغرائز الطائفية، وليس ممكناً استمالة الطائفيين بالرشوة إلى صف الوطنيين... إنهم سينصرفون مع اول عرض يأتيهم بأكثر، من أية جهة كانت، بغير تورع، حتى لو كان العرض إسرائيلياً، كما علمتنا التجربة المرة عبر الحرب الأهلية.... إن بناء جبهة وطنية متماسكة ما زال هو المطلب لحسم مسألة التغيير في اتجاه أكثر وطنية وأكثر عدلاً. ومثل هذه الجبهة تزيد من قوة سوريا في لبنان وفي سائر مجالات المواجهة القومية... وسوريا أقوى بعروبتها، وبعروبة اللبنانيين، منها بجيشها...»[٥٤].

٦ ـ بعض الاستنتاجات

منذ قيام الدولة اللبنانية الحديثة، واجه اللبنانيون تحديات كثيرة على المستويين الداخلي والإقليمي. وكان الانقسام الحاد بين اللبنانيين يسمح بالتدخلات الإقليمية والدولية لدفع ذلك الانقسام إلى حرب أهلية مدمرة، يدفع اللبنانيون ثمناً باهظاً لها من أرواحهم وممتلكاتهم. ونظراً إلى كثرة الحروب الأهلية في تاريخ لبنان الحديث والمعاصر، فإن عدداً من الباحثين أطلقوا على لبنان تسمية الجمهورية القلقة[٥٥] Precarious Republic، والتي لا تستقر إلا بفضل التوازنات الإقليمية والدولية، التي تساعد على تهدئة الوضع الداخلي في لبنان، تحت شعارات «الوفاق الوطني» و«لا غالب ولا مغلوب» و«لبنان واحد لا لبنانان». وقد بدا واضحاً، من خلال الوقائع التي قدمناها في هذا البحث، أن لبنان ما بعد اتفاق الطائف ما زال يعاني

الكثير من المشكلات الموروثة، بالإضافة إلى مشكلات ناجمة عن الحرب الأهلية وسيطرة الميليشيات الطائفية والمذهبية. وهنالك مشكلات متوقعة ناجمة عن احتمال فشل الوصول إلى تسوية سلمية في الشرق الأوسط، وقيام نظام شرق أوسطي جديد، تكون إسرائيل طرفاً أساسياً فيه. وبالتالي، فإن الحفاظ على استقلال لبنان، وسيادته، ووحدة أراضيه، ودوره الإقليمي، ونظامه الاقتصادي، ودوره التربوي والثقافي، وعلاقات الطوائف في داخله وغيرها، هي من التحديات الأساسية التي ستواجه الدولة اللبنانية في مرحلة إعادة بنائها بعد الحرب[٥٦].

بعبارة موجزة، يمكن القول إن التحديات الأساسية التي تواجه لبنان اليوم، وحتى مطالع العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، هي التالية:

ـ مشكلة هوية لبنان وتنازع شعبه بين الولاء للطائفية أو الولاء للوطن.

ـ مشكلة انتماء لبنان بين مقولات متناقضة، أبرزها: لبنان لا ينعت إلا بذاته، ولبنان ذو وجه عربي، ولبنان بلد عربي. وعلى الرغم من حسم اتفاق الطائف لمسألة انتماء لبنان العربي، فإن تفسير العروبة فيه ما زال موضع خلاف حاد بين اللبنانيين.

ـ مشكلة بناء النظام السياسي في لبنان على أسس عصرية ديموقراطية، وتجاوز الأسس السابقة، كالطائفية والعشائرية والعائلية والمذهبية والمناطقية والزعامة الفردية وغيرها.

ـ مشكلة تطوير الإدارة اللبنانية من الموروث العثماني، والانتداب الفرنسي، والمحسوبية، والفساد، والرشوة، وهيمنة من أسماهم الرئيس فؤاد شهاب بـ «أكلة الجبنة» على الإدارة، إلى إدارة عصرية، ممكننة، تقوم على الكفاءة، والنزاهة، ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب.

ـ مشكلة الانقسام الاجتماعي الحاد الذي كان موجوداً قبل الحرب الأهلية، كما دلت عليه تقارير بعثة أرفد (IRFED). وقد ازداد هذا الانقسام حدة إبان الحرب الأهلية وبلغ أقصى مداه بعد إيقاف هذه الحرب، حيث باتت الطبقة الوسطى مهددة بالزوال، وبرزت شرائح غنية جداً من السماسرة، والمضاربين، وأثرياء الحرب، وتجار السلاح، وتجار المخدارت، وسارقي أموال الدولة وغيرهم. في المقابل، ازدادت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية سوءاً في لبنان، وتدنى مستوى خدمات الدولة في شكل واضح في مختلف مجالات التعليم، والصحة،

والبلديات، والكهرباء، والمياه، والهاتف وغيرها. وبات عدد العاطلين عن العمل كبيراً، بالإضافة إلى نسبة كبيرة أيضاً من ذوي الدخل المحدود غير الكافي، ومن الذين يعيشون دون خط الفقر في لبنان.

ـ مشكلة انهيار الدولة اللبنانية أثناء الحرب الأهلية وبروز دولتين، تدعي كل منهما الشرعية، وإلى جانبهما جيشان شرعيان، بالإضافة إلى انقسام حاد في مختلف الأجهزة الرسمية. ونظراً إلى سيطرة دويلات الميليشيات الطائفية والمذهبية على بعض المناطق وتحويلها إلى غيتوات أو كانتونات طائفية وحيدة الجانب، فإن انهيار الدولة أسهم، إلى حد بعيد، في قيام حركة واسعة من التهجير الطوعي بين اللبنانيين مقروناً بالتهجير القسري والدموي، الذي قامت به الميليشيات. واضطر قسم كبير من اللبنانيين إلى بيع أراضيهم بأسعار بخسة للغاية في ظروف صعبة، سادت فيها نظرة تشاؤمية لدى اللبنانيين حول إمكان عودة الدولة وإعادة توحيد لبنان. ورغم توحيد لبنان، اليوم، في دولة مركزية واحدة، فإن ذهنية الميليشيات لا تزال، مع الأسف، تتحكم فيها، لأن بعض قادة الميليشيات هم الآن في مراكز أساسية في الدولة اللبنانية.

ـ مشكلة الاحتلال الإسرائيلي لأجزاء واسعة من جنوب لبنان والبقاع الغربي، بالإضافة إلى احتلال إسرائيل العاصمة بيروت ومناطق واسعة من جبل لبنان، اضطرت إلى الخروج منها تحت ضغط المقاومة الوطنية اللبنانية والضغوط الإقليمية والدولية. وتعد هذه المشكلة من أكثر المشكلات حدة، التي تواجه لبنان بعد الحرب، لأن جيلاً كاملاً من اللبنانيين في المناطق المحتلة، اضطر إلى العيش في ظل الاحتلال، والعمل في مصانعه ومزارعه ومؤسساته، والتعامل اليومي بالنقد الإسرائيلي، والدخول إلى مدارس يشرف عليها الاحتلال الإسرائيلي مباشرة، وتلقي الأخبار من أجهزة الإعلام التي تسيطر عليها إسرائيل، والسفر إلى الخارج من طريق المرافئ والمطارات الإسرائيلية. أي أن جيلاً كاملاً من اللبنانيين في تلك المناطق، قد عايش التطبيع العملي مع العدو الإسرائيلي ويحتاج إلى عناية فائقة لإعادة دمجه في المجتمع اللبناني.

ـ مشكلة التجنس وهي مشكلة مزمنة ومعقدة، وقد وجدت لها الدولة اللبنانية حلاً في عام ١٩٩٤، فأعطت الجنسية اللبنانية لأكثر من مئة ألف من طالبيها، المقيمين على أرض لبنان أو في خارجه. وما زالت هذه المشكلة تواجه صعوبات في تطبيق التدابير الحكومية المتخذة، لأسباب سياسية وطائفية وغيرها.

ـ مشكلة العمالة الوافدة، التي تزداد تفاقماً بسبب هجرة عشرات الآلاف من اللبنانيين سنوياً، ودخول أعداد كبيرة من العمال العرب والآسيويين ومن جنسيات مختلفة. ورغم غياب الإحصائيات الرسمية، في هذا المجال، فإن عدد العمال الوافدين للعمل في لبنان يزيد على النصف مليون عامل، على الاقل، ومنهم من يرفع الرقم إلى المليون عامل، معظمهم من السوريين والمصريين والسريلنكيين، والهنود، والباكستانيين، والفلسطينيين والأكراد وغيرهم.

وتدل بعض الإحصائيات غير الرسمية ـ لأن الإحصائيات الرسمية مفقودة في لبنان منذ عام ١٩٣٢ ـ على أن العمالة الوافدة تجني ملايين الدولارات سنوياً وترسلها خارج لبنان.

قد تطول لائحة المشكلات، الداخلية والإقليمية، التي تهدد استقرار لبنان في السنوات المتبقية من القرن العشرين، تضاف إليها مشكلات النظام الشرق أوسطي الجديد المزمع إقامته في هذه المنطقة، بضغط مباشر من الولايات المتحدة الأميركية، مع موافقة الدول الكبرى ذات الصلة المباشرة بمستقبل هذه المنطقة الغنية بالنفط من جهة، والمنفعلة بالتيارات الدينية الأصولية من جهة أخرى، وتتأثر مباشرة باستراتيجية النظام العالمي الجديد، من جهة ثالثة. لكن ما أنجزته الدولة اللبنانية بعد الطائف، ليس قليلاً وذلك خلال سنوات محدودة حفلت بإيجابيات كثيرة.

فقد استعادت الدولة المركزية وحدتها، ووحدة قواها العسكرية، وحلت الميليشيات وأدخلت أعداداً كبيرة من أفرادها في القوى المسلحة اللبنانية. وألغت حدود الكانتونات، والحواجز الجمركية، والمرافئ غير الشرعية، والجبايات غير القانونية. وحدت كثيراً من السرقات والتعديات على أملاك الدولة وأملاك الغير. ونجحت، إلى حد بعيد، في منع زراعة المخدرات أو تصنيعها أو الاتجار بها، وأعادت أغلبية المهجرين إلى قراهم، بعد دفع تعويضات مقبولة إليهم، لإعادة ترميم منازلهم وإعادة إعمار ما تهدم منها. ونجحت، إلى حد بعيد، في حل مشكلة التجنس، التي كانت مزمنة ومعقدة، وذلك رغم الصعوبات الكثيرة التي تواجه تطبيق القوانين والقرارات المتخذة في هذا المجال، والعمل على إنصاف اللبنانيين الذين لم تنصفهم القرارات السابقة في الحصول على الجنسية.

يضاف إلى ذلك أن الحكومات المتعاقبة بعد اتفاق الطائف، ولا سيما حكومتي الرئيس رفيق الحريري، قد باشرت في إطلاق نهضة عمرانية واسعة في المدن

والأرياف، خاصة في مدينة بيروت، التي تتولى شركة السوليدير مهمة إعمار الوسط التجاري المهدم فيها، وفي ضاحية بيروت الجنوبية، حيث تتولى شركة إنماء هذه الضاحية مسؤولية الإعمار والتنمية وإصلاح شبكات الهاتف، والمياه، والكهرباء، والطرقات فيها.

نشير كذلك إلى مشروع تجميع المدارس الرسمية، ومشروع بناء المدينة الجامعية للجامعة اللبنانية في الحدث، ومشروع إعادة بناء وتطوير المدينة الجامعة، وشبكات الطرق والأوتوسترادات خاصة الأوتوستراد العربي، ومشاريع الصرف الصحي وحل مشكلة النفايات في مختلف المناطق اللبنانية، ومشاريع بناء المساكن الشعبية أو المشاركة في حل مشكلات السكن عبر القروض الميسرة، ومشاريع الأسواق الشعبية في مختلف المناطق اللبنانية، ومشاريع إقامة مؤسسات حكومية كبيرة، كقصر المؤتمرات وغيره، ومشروع توسيع وتأهيل مطار بيروت ومرفأ بيروت الدوليين ليواجها تحديات القرن الحادي والعشرين، ومشروع الاستفادة من مياه نهر العاصي في الري الزراعي، ومشاريع الكهرباء ، وتطوير الهاتف، ومياه الشفة، وتطوير الخدمات السياحية، وإنشاء المجلس الاقتصادي الاجتماعي، ومجلس محاكمة الرؤساء والوزراء، ومجلس مراقبة دستورية القوانين، وتعزيز الرقابة المالية للبنك المركزي على المصارف اللبنانية لمنع التلاعب بالنقد الوطني، وإنشاء وزارات جديدة للتعليم العالي والثقافة، والتعليم المهني، والبيئة، والخدمات او الشؤون الاجتماعية، والتعليم المهني وغيرها.

لا شك أن ورشة الإعمار والإنماء في لبنان، قد بدأت منذ سنوات قليلة، وهي تشير إلى إيجابيات كثيرة انعكست، إيجاباً، على سعر صرف الليرة اللبنانية، الذي تحسن في شكل ملحوظ في السنوات المنصرمة وما زال يتحسن ببطء شديد، رغم موجة الركود التي تعم مختلف قطاعات الإنتاج في لبنان. وغني عن التوكيد أن أعداداً كبيرة من اللبنانيين، خاصة في صفوف المهاجرين الأغنياء والموسرين، لم تحسم قرارها النهائي بالعودة إلى الوطن الأم، وتوظيف قسم من رساميلها الكبيرة داخل لبنان. مرد ذلك إلى أن مفاوضات السلام الجارية الآن بين العرب وإسرائيل، ما زالت تتعثر. وعلى الرغم من الطابع التفاؤلي الذي تذيعه وسائل الإعلام الدولية حول قرب الوصول إلى اتفاق نهائي بين العرب والإسرائيليين، في ظل الرعاية الأميركية، والمباركة الدولية، فإن مخاطر الحرب والنزاعات الدموية ما زالت قائمة في هذه المنطقة، ما لم تبدل إسرائيل جذرياً من أهدافها الاستراتيجية

في بناء إسرائيل الكبرى، بين الفرات والنيل، وما لم تنفذ القرارات الدولية الرامية إلى الانسحاب غير المشروط من الأراضي المحتلة، ومنها أراضٍ لبنانية، وما لم تعترف بحق الفلسطينيين في العودة إلى وطنهم وإقامة دولتهم المستقلة على أراضيهم.

نعيد التذكير أن الدراسة المستقبلية، ليست تنجيماً أو تنبؤاً، بل تحليل لحركة الواقع في سيرورتها من الماضي إلى المستقبل القريب، عبر لحظة الحاضر. استناداً إلى هذه الرؤية المنهجية، نرى أن حركة المجتمع اللبناني، في السنوات القليلة الماضية، قد حفلت بالكثير من الإيجابيات، لكنها بقيت تحمل سلبيات كثيرة ما زالت دون حل.

لذلك، يخشى اللبنانيون، على اختلاف طوائفهم ومناطقهم واتجاهاتهم السياسية، أن يدفع لبنان مجدداً ثمن السلام في الشرق الأوسط، كما دفع ثمن الحرب طوال عقد ونصف العقد.

ومما يزيد في مخاوفهم أن الدولة اللبنانية، التي تأسست على ركائز اتفاق الطائف، ليست أفضل من الدولة التي بنيت على ركائز الميثاق الوطني لعام ١٩٤٣. هذا بالإضافة إلى تحول زعماء الطوائف في لبنان، اليوم، إلى زعماء مذاهب، وتحويل مؤسسات الدولة، في مختلف المجالات، إلى شكل من أشكال مجالس الملل، التي كانت سائدة في العهد العثماني. ومن جهة اخرى، نجحت الدولة في استيعاب الميليشيات وإدخال بعض عناصرها في أجهزة الدولة العسكرية، لكنها لم تنجح في تحويل المؤسسات الحكومية إلى مؤسسات للانصهار الوطني، بل تحكمت فيها ذهنية الميليشيات الطائفية والمذهبية والحزبية.

نشير كذلك إلى استمرار خوف اللبنانيين من العودة إلى وطنهم، واستمرار خروج الكفاءات العلمية اللبنانية من لبنان، وعدم عودة الكفاءات المتخصصة إليه بسبب الأزمات الاقتصادية والاجتماعية الحادة.

كما أن الكثير من اللبنانيين ما زالوا يترقبون خروج القوات غير اللبنانية من الأراضي اللبنانية، وتطبيق القرارات الدولية المتعلقة بانسحاب إسرائيل غير المشروط من لبنان، وتنفيذ بنود الطائف التي تنص على تجميع القوات السورية تمهيداً لانسحابها من الأراضي اللبنانية، وتطبيق الاتفاقيات المبرمة بين البلدين على أساس الاحترام المتبادل لسيادة كل منهما، ووحدة أراضي لبنان، واستقلاله التام، مع

والأرياف، خاصة في مدينة بيروت، التي تتولى شركة السوليدير مهمة إعمار الوسط التجاري المهدم فيها، وفي ضاحية بيروت الجنوبية، حيث تتولى شركة إنماء هذه الضاحية مسؤولية الإعمار والتنمية وإصلاح شبكات الهاتف، والمياه، والكهرباء، والطرقات فيها.

نشير كذلك إلى مشروع تجميع المدارس الرسمية، ومشروع بناء المدينة الجامعية للجامعة اللبنانية في الحدث، ومشروع إعادة بناء وتطوير المدينة الجامعة، وشبكات الطرق والأوتوسترادات خاصة الأوتوستراد العربي، ومشاريع الصرف الصحي وحل مشكلة النفايات في مختلف المناطق اللبنانية، ومشاريع بناء المساكن الشعبية أو المشاركة في حل مشكلات السكن عبر القروض الميسرة، ومشاريع الأسواق الشعبية في مختلف المناطق اللبنانية، ومشاريع إقامة مؤسسات حكومية كبيرة، كقصر المؤتمرات وغيره، ومشروع توسيع وتأهيل مطار بيروت ومرفأ بيروت الدوليين ليواجها تحديات القرن الحادي والعشرين، ومشروع الاستفادة من مياه نهر العاصي في الري الزراعي، ومشاريع الكهرباء ، وتطوير الهاتف، ومياه الشفة، وتطوير الخدمات السياحية، وإنشاء المجلس الاقتصادي الاجتماعي، ومجلس محاكمة الرؤساء والوزراء، ومجلس مراقبة دستورية القوانين، وتعزيز الرقابة المالية للبنك المركزي على المصارف اللبنانية لمنع التلاعب بالنقد الوطني، وإنشاء وزارات جديدة للتعليم العالي والثقافة، والتعليم المهني، والبيئة، والخدمات او الشؤون الاجتماعية، والتعليم المهني وغيرها.

لا شك أن ورشة الإعمار والإنماء في لبنان، قد بدأت منذ سنوات قليلة، وهي تشير إلى إيجابيات كثيرة انعكست، إيجاباً، على سعر صرف الليرة اللبنانية، الذي تحسن في شكل ملحوظ في السنوات المنصرمة وما زال يتحسن ببطء شديد، رغم موجة الركود التي تعم مختلف قطاعات الإنتاج في لبنان. وغني عن التوكيد أن أعداداً كبيرة من اللبنانيين، خاصة في صفوف المهاجرين الأغنياء والموسرين، لم تحسم قرارها النهائي بالعودة إلى الوطن الأم، وتوظيف قسم من رساميلها الكبيرة داخل لبنان. مرد ذلك إلى أن مفاوضات السلام الجارية الآن بين العرب وإسرائيل، ما زالت تتعثر. وعلى الرغم من الطابع التفاؤلي الذي تذيعه وسائل الإعلام الدولية حول قرب الوصول إلى اتفاق نهائي بين العرب والإسرائيليين، في ظل الرعاية الأميركية، والمباركة الدولية، فإن مخاطر الحرب والنزاعات الدموية ما زالت قائمة في هذه المنطقة، ما لم تبدل إسرائيل جذرياً من أهدافها الاستراتيجية

في بناء إسرائيل الكبرى، بين الفرات والنيل، وما لم تنفذ القرارات الدولية الرامية إلى الانسحاب غير المشروط من الأراضي المحتلة، ومنها أراضٍ لبنانية، وما لم تعترف بحق الفلسطينيين في العودة إلى وطنهم وإقامة دولتهم المستقلة على أراضيهم.

نعيد التذكير أن الدراسة المستقبلية، ليست تنجيماً أو تنبؤاً، بل تحليل لحركة الواقع في سيرورتها من الماضي إلى المستقبل القريب، عبر لحظة الحاضر. استناداً إلى هذه الرؤية المنهجية، نرى أن حركة المجتمع اللبناني، في السنوات القليلة الماضية، قد حفلت بالكثير من الإيجابيات، لكنها بقيت تحمل سلبيات كثيرة ما زالت دون حل.

لذلك، يخشى اللبنانيون، على اختلاف طوائفهم ومناطقهم واتجاهاتهم السياسية، أن يدفع لبنان مجدداً ثمن السلام في الشرق الأوسط، كما دفع ثمن الحرب طوال عقد ونصف العقد.

ومما يزيد في مخاوفهم أن الدولة اللبنانية، التي تأسست على ركائز اتفاق الطائف، ليست أفضل من الدولة التي بنيت على ركائز الميثاق الوطني لعام ١٩٤٣. هذا بالإضافة إلى تحول زعماء الطوائف في لبنان، اليوم، إلى زعماء مذاهب، وتحويل مؤسسات الدولة، في مختلف المجالات، إلى شكل من أشكال مجالس الملل، التي كانت سائدة في العهد العثماني. ومن جهة اخرى، نجحت الدولة في استيعاب الميليشيات وإدخال بعض عناصرها في أجهزة الدولة العسكرية، لكنها لم تنجح في تحويل المؤسسات الحكومية إلى مؤسسات للانصهار الوطني، بل تحكمت فيها ذهنية الميليشيات الطائفية والمذهبية والحزبية.

نشير كذلك إلى استمرار خوف اللبنانيين من العودة إلى وطنهم، واستمرار خروج الكفاءات العلمية اللبنانية من لبنان، وعدم عودة الكفاءات المتخصصة إليه بسبب الأزمات الاقتصادية والاجتماعية الحادة.

كما أن الكثير من اللبنانيين ما زالوا يترقبون خروج القوات غير اللبنانية من الأراضي اللبنانية، وتطبيق القرارات الدولية المتعلقة بانسحاب إسرائيل غير المشروط من لبنان، وتنفيذ بنود الطائف التي تنص على تجميع القوات السورية تمهيداً لانسحابها من الأراضي اللبنانية، وتطبيق الاتفاقيات المبرمة بين البلدين على أساس الاحترام المتبادل لسيادة كل منهما، ووحدة أراضي لبنان، واستقلاله التام، مع

التعاون الكامل بين سوريا ولبنان، كبلدين عربيين شقيقين، في جميع المجالات.

وفي الختام، إن لبنان القابل لمواجهة التحديات الداخلية والإقليمية والدولية، هو لبنان الذي يستفيد من دروس وعبر الحروب الأهلية المتلاحقة في تاريخه الحديث والمعاصر، لبناء دولة ديموقراطية، عصرية، تعتمد العلم والكفاءة للإصلاح السياسي وبناء دولة المؤسسات.

وفي ظروف التبدلات الإقليمية والدولية المتلاحقة بسرعة، فإن لبنان، على اختلاف طوائفه ومناطقه والاتجاهات السياسية فيه، معرض لأن يدفع غالياً ثمن السلام المفروض على هذه المنطقة. وليس من خيار أمام اللبنانيين سوى التماسك على أسس الوطنية، لا الطائفية أو المذهبية، وتعميق التحالف الاستراتيجي مع سوريا، حتى لا تتفرد إسرائيل بإقامة صلح مع لبنان، على غرار ما قامت به منظمة التحرير الفلسطينية والأردن. ومن نافلة القول أن تمسك اللبنانيين باتفاقيات الهدنة لعام ١٩٤٩، وبالقرارات الدولية التي نصت على انسحاب إسرائيل غير المشروط من لبنان، وبالتحالف الثابت مع سوريا على أساس المصلحة الاستراتيجية العليا الواحدة لهذين لبلدين الشقيقين، هي من الثوابت الأساسية التي لا يجوز التفريط فيها، والتي تحمي مستقبل لبنان، كوطن حر مستقل، وذي سيادة غير منقوصة على أراضيه.

هذا بالإضافة إلى ضرورة تفعيل مؤسسات المجتمع المدني في لبنان، كالنقابات، والجمعيات، والنوادي، والتجمعات المهنية، التي حمت الوطن من الانهيار التام إبان الحرب الأهلية الطويلة. نشير أيضاً الى ضرورة رفع مستوى التعليم في لبنان، بكافة فئاته ومستوياته، وإلى ضرورة تشكيل الحركة السياسية في لبنان على أسس جديدة، غير طائفية أو مذهبية أو مناطقية، وإلى السعي الحثيث لنشر الأفكار الوطنية، والعقلانية، واحترام حقوق الإنسان، وحماية البيئة، ورفع مستوى الوعي المدني، وتأمين الخدمات على أنواعها، وتحسين الأداء الاداري وأداء البلديات وغيرها.

إن لبنان قادر على مواجهة التحديات الكبيرة، إذا عرف اللبنانيون كيف يبنون إدارة نظيفة، ودولة عصرية، ومؤسسات إنسانية تحمي الفرد والمجتمع والبيئة، وأحس كل مواطن أنه مسؤول عن حماية وطنه وتعزيز البديل الديموقراطي على أرضه. عندئذ، لا يحمى لبنان فحسب ويواجه التحديات الداخلية مع الإقليمية،

بل يتحول إلى نموذج أو مثال يحتذى في الحياة المشتركة والتفاعل الخلاّق بين أبنائه وطوائفه. تلك هي رسالة لبنان ودوره الجديد على مشارف القرن الحادي والعشرين.

مسعود ضاهر

هوامش الفصل العاشر

(١) يعد قسطنطين زريق بحق واحداً من أبرز المفكرين العرب، الذين اهتموا بالمنهج المستقبلي في دراسة التاريخ. وقد صدرت أعماله الفكرية العامة في أربعة مجلدات عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٤. وتضمن المجلد الثالث بكامله دراساته المستقبلية بعنوان: «نحن والمستقبل» و«مطالب المستقبل العربي: هموم وتساؤلات». وتضمنت المجلدات الثلاثة الأخرى مقالات متنوعة، ذات توجه مستقبلي، خاصة المجلد الرابع.
نشير هنا إلى أن ندوة الدراسات في أقسام التاريخ بالجامعة اللبنانية، قد احتفلت بصدور هذه المجموعة وأقامت «ندوة فكرية حول الأعمال الكاملة للمفكر قسطنطين زريق» الذي درّس أيضاً في الجامعة اللبنانية. وتناولت أبحاث الندوة قضايا: الفكر النقدي، والمسألة القومية، والفكر التاريخي، وفكر زريق ومستقبل القومية العربية، والمسألة الحضارية. وقدمت شخصياً للندوة بحثاً بعنوان: «المنهج المستقبلي في فهم التاريخ عند قسطنطين زريق»، ضمنته شرحاً مفصلاً لمقولات هذا المنهج وإمكان تطبيق الاحتمالات العلمية في المدى الزمني القصير. لذلك، لم نتوسع كثيراً في شرح المنهج المستقبلي راجين من يهتم بهذا الجانب أن يراجع مقالنا المشار إليه أعلاه والذي صدر في مجلة المستقبل العربي، تحت عنوان: «قسطنطين زرق والمنهج المستقبلي في فهم التاريخ ؛ العدد ١٩٩، أيلول ١٩٩٥، صفحات ٢٤ ـ ٣٣.

(٢) يعود الفضل في نشر معظم الدراسات ذات البعد المستقبلي، إلى مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، والى مجلته «المستقبل العربي». يكفي التذكير هنا ببعض الدراسات التي صدرت عنه:
- عبد الحميد براهيمي: «أبعاد الاندماج الاقتصادي العربي واحتمالات المستقبل» بيروت ١٩٨٠.
- سعد الدين إبراهيم: «إتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة ـ دراسة ميدانية». بيروت ١٩٨٠.
- إبراهيم سعد الدين وآخرون: «صور المستقبل العربي» ١٩٨٢.
- هشام شرابي (محرر): «العقد العربي القادم: المستقبلات البديلة» ١٩٨٦.
- أسامة الغزالي حرب: «الصراع العربي ـ الإسرائيلي» ١٩٨٧.
- عبد المنعم سعيد: «العرب ومستقبل النظام العالمي» ١٩٨٧.
- علي الدين هلال (محرر): «العرب والعالم»، مشروع استشراف المستقبل العربي، ١٩٨٨.
- سعد الدين إبراهيم (محرر): «المجتمع والدولة في الوطن العربي» ١٩٨٨.
- خير الدين حسيب (مشرف ومنسق): «مستقبل الأمة العربية ـ التحديات والخيارات» ١٩٨٨.
- مصطفى الفيلالي: «المغرب العربي الكبير ـ نداء المستقبل» ١٩٨٩.

(٣) في الواقع، هناك عشرات الدراسات التي ظهرت منذ بداية الحرب الأهلية حتى الآن. نشير الى نماذج منها، على سبيل المثال لا الحصر:
- جمعية متخرجي المقاصد الاسلامية في بيروت: «لبنان الذي نريد». بيروت ١٩٧٦.
- الأب بطرس ضو: «موازنة الغد على ضوء تاريخهم». بعبدا ١٩٧٧ (محاضرة).

(٤) جمعية متخرجي المقاصد الاسلامية في بيروت: «كتابة تاريخ لبنان الى أين» ـ أبحاث الندوة ـ لا تاريخ محدد للنشر والمرجع ١٩٩٤ وقد ضمت أبحاث الندوة التي عقدت في عام ١٩٩٣.

(٥) في مقالة له في هذا الكتاب تحت عنوان: «من يقرر مصير لبنان؟» يشير منصور عازار صراحة الى ان اللبنانيين المقيمين قد مزقتهم الطائفية والمذهبية. في حين ان المغتربين من اللبنانيين مازالوا بعيدين عنها. لذلك يقرر: «ان مصير لبنان صنعته الارادات الطائفية والاقطاعية والسياسية الصغيرة. وتقرير مصير لبنان المستقبل، يجب ان يكون حكراً على الذين لم يشاركو في ترميم الهيكل الذي بنوه

على أكتاف الشعب اللبناني... والمغتربون كانوا أقرب الى الوطن دائماً أكثر من قربهم الى أماكن وجودهم... لبنانهم كلبنان جبران خليل جبران، ليس طائفياً، وليس اقطاعياً سياسياً، وليس تابعاً كأعمى، تقرره الارادات الداخلية المفروضة، والارادات الخارجية «المقروضة». عازار: «لبنان بصيغة المستقبل». بيروت ١٩٨٨ ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٦) لدينا مساهمات عدة في هذا المجال أبرزها:
«المشروع الصهيوني وكانتونات الطوائف في لبنان». نشرت في مجلة «الفكر العربي المعاصر».
بيروت ـ العدد ٥٦ ـ ٥٧، الصادر في تشرين الأول ١٩٨٨. صفحات ٧٧ ـ ٨٧.
وكتاب: «مجابهة الغزو الثقافي الصهيوني الامبريالي للمشرق العربي». منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ الرباط ـ المغرب ١٩٨٩.

(٧) أسامة حرب: «مستقبل الصراع العربي ـ الاسرائيلي» ـ مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٨٧ ـ ص ١١.

(٨) ابراهيم سعد الدين وآخرون: «صور المستقبل العربي». وفيه تحليل منهجي لاستشراف مستقبل العربي كما يراه العرب أنفسهم من جهة، وكما يراه غير العرب من الباحثين المهتمين بالمصير العربي في عالم متغير ـ منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٨٢. وطبعة ثانية ١٩٨٥. صفحات ٢٢ ـ ٣٠.

(٩) جواد بولس: «الأسس الحقيقية للبنان المعاصر» ـ مؤسسة جواد بولس ـ لا تاريخ للنشر ـ ص ٦٩.

(١٠) المرجع السابق. صفحات ٨٩ ـ ٩١.

(١١) المرجع السابق. ص ٩٢.

(١٢) يكفي التذكير هنا ببعض العناوين التي حفلت بها الكتب التي تناولت النزاعات في لبنان. منها:
هاني فارس: «النزاعات الطائفية في تاريخ لبنان» ـ بيروت ١٩٨٠.
باسم الجسر: «الصراعات اللبنانية والوفاق ١٩٢٠ ـ ١٩٧٥» ـ بيروت ١٩٨١.
Shehadi, Nadim and Mills, Dana(ed): «Lebanon, a history of conflict an consensus». Centre for Lebanese Studies. London 1988.

(١٣) إشارة الى كتاب كمال الصليبي:
K. Salibi: «A House of Many Mansions - The History of Lebanon reconsidered». London 1988.

(١٤) إشارة الى كتاب:
وضاح شرارة: «السلم الأهلي البارد: لبنان، المجتمع والدولة ١٩٦٤ ـ ١٩٦٧». جزءان ـ بيروت ـ معهد الانماء العربي ١٩٨٠.

(١٥) اللافت للنظر ان فكرة الميثاق الوطني باتت حجر الزاوية في استراتيجية الدولة اللبنانية منذ نشأتها حتى الآن. مرد ذلك الى عجز هذه الدولة عن القيام بحركة الانصهار الوطني أو الاندماج الكامل بين اللبنانيين على قاعدة الوطنية اللبنانية وليس التعايش الطائفي. حتى ان بعض الباحثين يربط ولادة هوية لبنان التاريخية بالميثاق الوطني لعام ١٩٤٣. لذلك يرى انطوان موراني: «ان هوية لبنان التاريخية نشأت مع الميثاق الوطني سنة ١٩٤٣... والحقيقة ان الميثاق الوطني هو بداية حركة تاريخية تؤدي من خلال جدليتها الى تحقق لبنان كبلد هو ذاته وبذاته.. ان الميثاق هو مرحلة أولى أساسية من تاريخ لبنان المستقبل، ما كان ممكناً ان تحدد بشكل آخر. وبالتالي فثمن هذا الميثاق يعبر عن ديناميكية سلبية تؤدي الى الأزمات ومن خلال الأزمات الى الوصول الى الهوية بمعناها الايجابي».
انطوان موراني: «في هوية لبنان التاريخية». دار النهار ـ بيروت ١٩٩٤ ـ ص ٨.
ولنا رأي آخر مناقض لهذا المعنى نشرناه مفصلاً في:

مسعود ضاهر: «لبنان، الاستقلال والميثاق والصيغة» بيروت، الطبعة الأولى: معهد الانماء العربي ١٩٧٧، والثانية: دار المطبوعات الشرقية ١٩٨٤.

(١٦) رشيد شقير: «مفاهيم الدولة والنزاعات ـ دراسة في أيديولوجيات القوى السياسية اللبنانية»، بيروت ١٩٩٢، ص ٢٨٧.

(١٧) مهدي عامل: «في الدولة الطائفية»، بيروت ١٩٨٦. وهي دراسة متميزة نظرياً في مجال فهم العلاقة الجدلية بين الطوائف والدولة الطائفية في لبنان.

(١٨) من الدراسات المتميزة حول الحرب الأهلية في لبنان نشير إلى:

- Georges Corm: «Géopolitique du conflit libanais». Paris 1986.
- Elizabeth Picard: «Liban: État de discorde - des fondations aux guerres fratricides». Paris 1988.
- Samir Kassir: «La guerre du liban: de la dimension nationale au conflit regional». Paris - Beyrouth 1994.

(١٩) تعد دراسة تيودور هانف الصادرة بالإنكليزية والألمانية ثم ترجمة لها بالعربية من أفضل الدراسات في هذا المجال.

تيودور هانف: «لبنان: تعايش في زمن الحرب ـ من انهيار دولة إلى انبعاث أمة». نقله عن الألمانية موريس صليبا ـ بيروت ١٩٩٣.

(٢٠) عصام سليمان: «الفدرالية والمجتمعات التعددية ولبنان»، بيروت ١٩٩١، ص ٢٥٨.

(٢١) يعد كتاب خليل سالم من الكتب المهمة لفهم التجربة الشهابية:

- Khalil Salem: «Modernization without Revolution, Lebanon's experience». Bloomington 1973.

نشير أيضاً إلى أطروحة رامز عمار حول الشهابية:

- Ramez Ammar: «Le régime politique libanais de 1958 à 1970: le Chéhabisme» . Thèse pour le doctarat d'État en sciences politiques - Paris I - Sorbonne 1982. 2 Tomes.

(٢٢) إسكندر بشير: «التنمية في لبنان ـ الفرصة الثانية للنهوض الاقتصادي والإداري»، بيروت ١٩٩٤، ص ٨.

(٢٣) يراجع في هذا المجال:

ـ عبده عويدات: «بعض أمراض الدولة في لبنان وطرق علاجها»، بيروت ١٩٦٩.

ـ إسكندر بشير: «إصلاحات الخدمة المدنية في لبنان»، بيروت ١٩٧٦.

(٢٤) نشير هنا إلى بعض تلك الدراسات:

ـ يوسف اليازجي: «الحرب اللبنانية ـ هل هي من مظاهر النزاع العربي ـ الإسرائيلي؟»، بيروت ١٩٩٢.

ـ يوسف إبراهيم يزبك: «الجذور التاريخية للحرب اللبنانية ـ من الفتح العثماني، إلى بروز القضية اللبنانية»، بيروت ١٩٩٣.

وكانت لنا إسهامات عديدة في دراسة مختلف جوانب الحرب اللبنانية، منها:

ـ مسعود ضاهر: «مناقشة الحلول المقترحة للبنان الجديد» ـ مقالة منشورة في كتاب: «لبنان والبنية الطائفية»، منشورات دار الفن والأدب ، بيروت ١٩٨٥.

ـ مسعود ضاهر: «الطائفية في الحرب اللبنانية: أزمة نظام أم أزمة مجتمع؟». نشرت في كتاب: «الدين في المجتمع العربي» ، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠. وفيها توثيق موسع لما كتب عن الحرب الأهلية اللبنانية ومناقشة أهم الآراء والمقولات.

- Massoud Daher: «Le Liban après l'indépendance: à la recherche des origines de la guerre libanaise 1975 - 1976». in: Cahiers de l'Institut de Recherches Marxistes. No 13 - Paris 1983.
- Massoud Daher: «The socio-Economic changes and the civil war in Lebanon 1943 - 1990». Institute of Developing Economics. V.R.F. Series No 201. Tokyo, March 1992.

٢٥) المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي الدائم (ناشر) «العبور إلى الدولة: من المعاناة إلى المواطنية»، بيروت ١٩٩٢، ص ٢٣٠.

(٢٦) من تلك الدراسات:

ـ محمود سويد (مشرف): «الغزو الاقتصادي الإسرائيلي للبنان ١٩٨٢»، بيروت ١٩٨٤.

ـ محمود سويد (مشرف): «الاحتلال والمجابهة ١٩٨٣»، بيروت ١٩٨٥.

ـ محمود سويد (مشرف): «يوميات الحرب الإسرائيلية في لبنان»، بيروت ١٩٨٥.

ـ مؤسسة الدراسات الفلسطينية (ناشر): «حرب الأيام السبعة على لبنان ـ عملية تصفية الحسابات ٢٥ ـ ٣١ تموز ١٩٩٣»، بيروت ١٩٩٣.

ـ المجلس الثقافي للبنان الجنوبي (ناشر): «عامان من الاحتلال عامان من المقاومة»، بيروت ١٩٨٤.

ـ المجلس الثقافي للبنان الجنوبي (ناشر): «الوقائع اليومية لمسيرة المقاومة الوطنية اللبنانية»، بيروت ١٩٨٥.

(٢٧) للتفصيل في هذا الجانب يراجع:

ـ منتدى الفكر العربي (ناشر): «الأزمة اللبنانية ـ الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية»، عمان ـ الأردن ١٩٨٨.

ـ المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى ـ مركز الدراسات والتوثيق والنشر: «وقائع مؤتمر إنماء لبنان الاقتصادي ١٧ ـ ١٨ ـ ١٩ ـ ٢٠ شباط ١٩٩٣»، بيروت ١٩٩٤.

- Massoud Daher: «The Lebanese Financial sector during the civil war 1975 - 1990» in, A Jacques Review. Tokyo No. 5 - 1990. pp 369 - 391.

(٢٨) المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى ـ مركز الدراسات والتوثيق والنشر: «وقائع مؤتمر إنماء لبنان الاجتماعي ١٥ ـ ١٦ تشرين الثاني ١٩٩١»، بيروت ١٩٩٢.

- Salim Nasr and Theodor Hanf (ed): «Urban Crisis and Social Movements - Arab and European perspectives» - Publications of the Euro - Arab Social Research Groups - Beirut 1987.
- Massoud Daher: «Industrialisation, Guerre civile et changements sociaux au Liban 1975 - 1990». in. J. Thobie et S. Kançal (ed) «Industrialisation, communication et rapports sociaux en Turquie et en Méditerranée». Paris 1994. PP. 75 - 87.

(٢٩) كتبت دراسات كثيرة عن الهجرة والتهجير في لبنان زمن الحرب الأهلية، منها: «الأزمة اللبنانية: الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية». منشورات دار منتدى الفكر العربي بعمان ١٩٨٨. وقد تضمن القسم الأول من الكتاب ملفاً كاملاً عن الهجرة والتهجير.

ـ علي فاعور: «جغرافية التهجير ـ دراسة ميدانية: وقائع وحلول»، بيروت ١٩٩٣.

ـ علي فاعور: «الهجرة للبحث عن وطن ـ دراسات ميدانية للمهاجرين اللبنانيين»، بيروت ١٩٩٣.

(٣٠) من الدراسات الجادة في هذا المجال أطروحة دكتوراة نشرت في كتاب، فاطمة بدوي: «الحرب، المجتمع والمعرفة ـ الحرب الأهلية وتغير البنى الاجتماعية والعقلية في لبنان». دار الطليعة، بيروت ١٩٩٤.

(٣١) حول السياسة الاقتصادية والاجتماعية لحكومات لبنان ما بعد الطائف، يراجع الملف المهم: «الاقتصاد اللبناني في ظل حكومة الإنماء وإعادة الإعمار». وقد شارك فيه عدد كبير من الخبراء الاقتصاديين في لبنان، ونشر في عدد خاص من مجلة «أبعاد» ـ التي تصدر عن المركز اللبناني للدراسات ـ بيروت ـ العدد الثاني، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤.

(٣٢) كثرت الدراسات والندوات والمؤتمرات والمقالات حول النظام الشرق أوسطي الجديد ومخاطره على لبنان والمشروع العربي بكماله. ولعل أفضل ما صدر في هذا الجانب مؤخراً:

ـ مركز دراسات الوحدة العربية (ناشر): «ندوة «التحديات الشرق أوسطية الجديدة» والوطن العربي»، بيروت ١٩٩٤.

(٣٣) سعيد سلمان: «لبنان والطائف ـ آثاره ـ ردود الفعل حوله ـ نتائجه ـ إمكانيات تطبيقه»، بيروت ١٩٩٠، ص ٧.

(٣٤) يعد الكتاب الذي أشرفت على إصداره الدكتورة فاديا كيوان من أفضل الدراسات في مجال مشكلات الدولة اللبنانية والاصلاحات المطلوبة لتحديثها.

- Fadia Kiwan: «le Liban aujourd'hui». CERMOC avec CNRS. Beyrouth - Paris 1994.

يراجع أيضاً العدد الخاص من مجلتي:

- Les Cahiers de l'Orient: «le cahier Libanais». No. 32 - 33 - paris 1993.
- Cahier de la Méditerrannée: «Liban 1992» . numéro spécial, juin 1992. No. 44 - université de Nice.

(٣٥) جهاد الزين: «مستقبل الوحدة الوطنية والنظام السياسي اللبناني»، مقالة منشورة في كتاب: «لبنان وآفاق المستقبل». منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩١، ص ٢١.

(٣٦) نشرت دراسات كثيرة تناولت انتخابات ١٩٩٢، منها:

ـ إميل خوري: «انتخابات لبنان صيف ١٩٩٢: أسرارها وخفاياها»، بيروت ١٩٩٣.

ـ المركز اللبناني للدراسات (ناشر): «الانتخابات الأولى في لبنان ما بعد الحرب: الأرقام والوقائع والدلالات»، دار النهار، بيروت ١٩٩٣.

(٣٧) إسكندر بشير: «إلغاء الطائفية ـ دراسة تحليلية وثائقية لتطور الطائفية السياسية ومستقبل إلغائها»، بيروت ١٩٩٣، ص ٢٧.

ـ المؤتمر الدائم للحوار اللبناني (ناشر): «اللامركزية حين تكون صيغة للإدارة والمطالب»، بيروت ١٩٩٤.

(٣٨) ما زالت شركة السوليدير تثير الكثير من التساؤلات حول الدور، والاستملاك، والرأسمال، والعلاقة بالدولة، وإعادة البناء وغيرها. يراجع الكتاب النقدي: مجموعة من الباحثين: «إعمار بيروت والفرصة الضائعة ـ وسط بيروت التجاري والشركة العقارية ـ الوقائع، المرتكزات، البدائل»، بيروت ١٩٩٢.

(٣٩) «وقائع مؤتمر إنماء لبنان الاقتصادي ـ شباط ١٩٩٣»، منشورات المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، بيروت ١٩٩٤، ص ٤٣٨ ـ ٤٤٠.

(٤٠) Les Cahiers de l'Orient. No. 32 - 33 - op. cit. p. 251.

(٤١) منصور عازار: «لبنان بصيغة المستقبل» ـ مرجع سابق، تراجع المقالة التي تحمل العنوان نفسه.

(٤٢) عقدت ندوات كثيرة لمعالجة مشكلات لبنان ما بعد الحرب، منها:

ـ الهيئة اللبنانية للسلام: «لبنان والمنطقة: آفاق التنمية والسلام في العقد الآتي»، وقائع المؤتمر الثاني، ١٣ ـ ٢٠ كانون الأول ١٩٩٣، بيروت ١٩٩٤.

ـ جمعية متخرجي المقاصد الإسلامية في بيروت (ناشر): ندوة: «إشكاليات السلام في لبنان وآفاقه»، بيروت ١٩٨٧.

ـ المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي في لبنان: «الحق في الذاكرة ـ كلفة النزاعات الداخلية في لبنان وبناء الذاكرة الجماعية»، بيروت ١٩٨٨.

(٤٣) «وقائع مؤتمر إنماء لبنان التربوي ٢٨ ـ ٣٠ أيار ١٩٩٢»، منشورات مركز الدراسات والتوثيق والنشر في المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، بيروت ١٩٩٣.

(٤٤) Michel Chiha: «Le Liban dans le Monde». conférences du cénacle. 5ème année. No. 9 - 12- le 25 décembre 1951. pp. 270 - 271.

(٤٥) نبيل خليفة: «لبنان في استراتيجية كيسنجر: مقاربة سياسية وجيو ـ استراتيجية»، جبيل ١٩٩١.

(٤٦) تراجع الترجمة لها في جريدة «السفير» بتاريخ ١١/٤/١٩٨٩، ص ٩. وقد صدرت بعنوان: «تأملات في النزاع العربي ـ الإسرائيلي».

(٤٧) جهاد الزين، المرجع السابق، ص ٢٥.

(٤٨) «وقائع ندوة المياه في لبنان ومشاريع السلام» كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣. من كلمة الشيخ محمد مهدي شمس الدين في الافتتاح، ص ١٣، بيروت ١٩٩٤.

(٤٩) ميشال شيحا، «لبنان اليوم ـ ١٩٤٢»، ص ٦٦ ـ ٧٥، طبعة ثانية، بيروت ١٩٩٤.

(٥٠) تيودور هانف، «لبنان، تعايش في زمن الحرب»، مرجع سابق، ص ٧٨٨.

(٥١) ألبير منصور: «الانقلاب على الطائف»، بيروت ١٩٩٣.

ـ ألبير منصور: «موت جمهورية»، بيروت ١٩٩٤.

(٥٢) هانف، المرجع السابق، ص ٧٨٥.

(٥٣) ساسين عساف: «سوريا ولبنان: من الإنشاء الى الترجمة»، مقالة منشورة في جريدة «السفير» بتاريخ ٤/٢/١٩٩٣، ص ١٣.

(٥٤) طلال سلمان: «العروبة في العلاقات اللبنانية ـ السورية»، مقالة منشورة في «السفير» بتاريخ ٢٩/٩/١٩٩٢، ص ١٣.

(٥٥) نشير هنا إلى بعض العناوين المثيرة لوصف لبنان في الدراسات الأجنبية:

- Michael Hudson: «The precarious republic, political Modernization in Lebanon». New York 1968 and 1985.
- Meo, L.: «Lebanon: Improbable Nation». Bloomington 1965.
- ODEH, B.J. «Lebanon: dynamics of Conflict». London 1985.

(٥٦) النادي الثقافي العربي (ناشر): «بناء الجمهورية الثانية ومشكلات السلام في لبنان»، بيروت ١٩٩٢.

ـ المؤتمر الدائم للحوار اللبناني: «خمسون لبنان المستقل: قدر في حال إنجاز»، بيروت، لا تاريخ.

ـ مجلة «أبعاد» ـ العدد الأول، أيار/مايو ١٩٩٤، محور خاص: «الذكرى الخمسون لاستقلال لبنان».

ـ سليمان تقي الدين: «تحولات المجتمع والسياسة: أفكار عن عالم الغد»، بيروت ١٩٩٢.

ـ الحركة الثقافية ـ أنطلياس: «أعمال المؤتمر الوطني أيار ١٩٩٣: استقلال لبنان وتحديات المرحلة الراهنة»، أنطلياس ١٩٩٣.

ـ مسعود ضاهر: «المؤسسات البحثية في العلوم الإنسانية والاجتماعية في لبنان: واقع وآفاق»، مقالة منشورة في مجلة: «الدفاع الوطني»، العدد ١٢، نيسان/أبريل ١٩٩٥، ص ١١٩ ـ ١٤٦.

الخاتمة

التجربة اللبنانية
مطالعات في مصادر العنف ومصائر المشاركة

الدكتور أحمد بيضون

أستاذ في كلية العلوم
الاجتماعية في الجامعة اللبنانية

أولاً: ديناميات للحرب، ديناميات للسلام

١ ـ السحر، مصادر ومفاعيل

لا يقلّ لبنان قيمة عن جملة الطوائف التي منها يتألف. بل إننا، ما إن نفترض أن مثال لبنان متحقق بالفعل، حتى يصير في وسعنا القول إن لبنان يفوق طوائفه شأناً. ولعلنا، إذ نغامر بهذا الزعم، لا نجاوز الانسياق إلى «جشطلتيّة» أولية، لا يزال عصرنا يستغني بها عن ولوج مسالك الجدل الصعبة. ألم يعلمونا، أيام كنا في السن التي يخفق فيها القلب لتجليات الكل، أن في الكل شيئاً زائداً عما في جملة أجزائه؟ فإذا نحن طبقنا هذا القول، وهو من باب تحصيل الحاصل، على لبنان، ظهرت له حسنات جمة. فهو يسعفنا في الفصل ما بين السلام والحرب، بل هو يظهر أيضاً فضل الأول على الثانية. أوَليست حال السلم هي تلك التي تسطع فيها بداهة الكل، وحال الحرب هي حال الطعن في البداهة المذكورة أو هي، أحياناً، حال اندثارها؟ ولكن علينا أن نتنبه لقدرة الحرب أيضاً على التنويه، في ما يتعدى مستوى السطح، بحقيقة هذا الكل الذي لا يسع الحرب أن تكون غير أزمته... ما دام أن الحرب تفقد قاعدتها ومسوّغاتها معاً متى غاب الكل وغاب ما يكوكبه الكل من الشهوات وما يطلقه من طاقات للتنافر.

ليس مرمانا، من بعد، أن نوحي أن لبنان يسعه البقاء على تكوينه، إذا خسر

هذا أو ذاك من مكوناته أو وجد نفسه، وهذا المكون، على طرفي نقيض. إذ لبنان يصير إذ ذاك ضداً لنفسه، لا أكثر، ولا أقل.

ولقد اجتاز لبنان أيام فقر وأيام نتانة، أيام ظلمة وأيام خوف، أياماً لفظ فيها بعشرات الآلاف من النفوس قواه الحية، وبقي، وهو يجتازها، بلاداً ذات جاذبية. ولا يملك اللبناني أن يداري تأثره، وهو يرى الأميركي المسمّى أوغوستوس ريتشارد نورتون، يفتتح الكتاب الذي كرسه للبنان الحرب بالعبارات التالية:

«يسع لبنان، حتى في أحلك الأوقات، أن يبقى مكاناً بارز القدرة على الإغواء. وقد لا توجد بلاد أخرى في العالم آسرة للنفس بقدر ما هو لبنان. ومع أن اللقاء مزيج من مرارة وحلاوة، فإن التمتع بطعمه يطول»(*).

ولا ريب في أن أهل لبنان يقعون في حبائل سحره قبل سواهم. هذا السحر، وهو معطى عاطفي، هو ما ينبغي الانطلاق منه لتبين ما تنطوي عليه التجربة اللبنانية من ديناميات للحرب وديناميات للسلام، وذلك عند النقطة التي تنعقد فيها هذه وتلك. هذا مع أن الانطلاق المذكور مشروط باطّراح الموضوعية الجافة، التي تزعم لنفسها ملازمة العلم.

والحال أن بلادنا ظلت طوال العقدين الماضيين، اللذين أحصت في خلالهما سبحة نزاعاتها الكثيرة الألوان، تجد في سحرها هذا عامل بقاء ولعنة في آن معاً. فلا يستغرب أن يغلو المرء في الصراع تشبثاً منه ببلاد هذا حظها من الفتنة، ولو انه قد يدمرها، وهو يجهد ليستحوذ منها على نصيب أوفى. ذاك ما يتصل باللعنة. من جهة أخرى، لا يبدو هيّناً التشمير (والحديث هنا حديث الجماعات لا حديث الأفراد) عن وطن ساحر إلى هذا الحد. فلا قدح زناد الفكر بحثاً عن بدائل يحلو، ولا الفرح ملازم لاحتمال الانقطاع إلى مصير على حدة. ذاك هو السر الأقصى لبقاء اللبنانيين على لبنانيتهم.

ولكن من أين للبنان هذا السحر الذي يراه كثير من الغرباء فائقاً العادة؟ نعود إلى الاميركي نفسه، رغم أنه لم يعرف بلادنا إلا وهي رازحة تحت النوازل التي لا تزال تتناوشها إلى اليوم، فنجده يحصي عناصر جواب كثير العناصر: المناخ،

(*) NORTON, Augustus Richard, Amal and the Shi'a, Struggle for the Soul of Lebanon, Austin, p. XIV.

المطبخ... إلخ، على أنه يذكر في رأس القائمة «التركيب الغني للحياة السياسية والاجتماعية»(*). ولا أجد، من جهتي، ما يحملني على تخطئته. فإن للبنان، في الواقع، منظراً اجتماعياً سياسياً، تتعاقب فيه تراكيب قد يتوه المرء في ترسمها، ولكنها لا تبعث على السأم. ويتراءى خلف هذا المنظر رسم لشخصية لبنانية تكثر مثالاتها، ولكن أياً من هذه المثالات ليس في بنيته بمنجاة من العدوى تتسرب إليه من الأخريات؟

أعود إلى الكل والأجزاء. فأرى أن ما جعل الحرب اللبنانية خلفاً، هو أن كل فريق كان ينزع، وهو يجهد لسحق الآخر، إلى الاستحواذ على قيمة ليس لها بغير الآخر وجود. وذاك أن البلاد بلاد توازنات، وهي تحتمل تصحيح التوازن تكراراً، بل تستدعيه. ولكن النصر الطائفي يدمرها. وإذا كان مؤكداً أن السمات الخاصة بكل واحدة من الجماعات الطائفية أو الجهوية أو ما شابه، تعين، إلى مدى واسع، سمات الهيئة التي يتجلى فيها الكل، فإنه يبقى صحيحاً، مع ذلك، أن سحر هذا الأخير يتأتى، على الإجمال، من تساكن مكوّناته المختلفة فيه، لا من الخصال المقصورة على هذا أو ذاك من المكونات المذكورة. هذه المكونات موجودة في بلاد أخرى، وهي هناك داخلة في تراكيب أخرى. هي هناك إما ساحقة أو مسحوقة، أو إن بعضها يتجاهل، ببساطة، بعضها الآخر. ولكن ما بينها من علائق لا يثير، في كل حال، ما تثيره الحالة اللبنانية من اهتمام.

فإن من الجلي أن لبنان ليس له أن يرى في هذا الاهتمام منّة خاصة من التعايش المسيحي ـ الإسلامي. إذ التعايش المذكور ما هو بالأمر النادر، في الواقع. وإنما المنّة في الاهتمام للتوازن القائم على الأرض اللبنانية ما بين الديانتين. هذا التوازن يلجم من الجهتين غلواء الكلانية الدينية وينزع، وهو يباشر هذا اللجم، إلى استبعاد صور أخرى من احتكار السلطة العصبي، ومن القهر الاجتماعي ـ السياسي، تلوح نُذُرها بين عهد وعهد. وأما كسر التوازن، فمن شأنه أن يجعل ممارسة الحريات الشخصية والجماعية أمراً متعسراً، وأن ينخر، بين ما ينخر، قاعدة ما اعتدنا أن نطلق عليه من عقود اسم «الديمقراطية» اللبنانية. ويسع التوازن بين الديانتين أن يكون نقطة انطلاق لتكون الدولة المستقلة عن المجتمع الأهلي، أو هو هذه النقطة لزوماً. وهو بهذا يتيح التأسيس الحق للشأن السياسي وإرساء قوة تحكيم على هذا

(*) المصدر السابق الذكر، الصفحة نفسها.

المستوى من البنية الاجتماعية، تدعي لتأسيس سيادتها، أوصافاً غير دينية. ولا تلبث الدولة، إذ تنصب نفسها غرضاً أسمى للصراعات السياسية، أن تحدث أو تكرس في صفوف كل طائفة، ومن بعدها في الصفوف المتعددة الطوائف، شقوقاً يصح أن نصفها بالحياد الديني. هذه الشقوق. (وهي تفصل ما بين تجمعات عشائرية الطابع او ما بين أحزاب... إلخ) كانت تقوي بدورها سلطة الدولة، لكونها مناسبة لطبيعة هذه الأخيرة، وتنزع، وإن بقي نجاحها في هذا جزئياً، إلى تهميش ما يضطلع به رجال الدين من أدوار سياسية مباشرة. وكانت كل زيادة في ارتسام هذه الشقوق على مساحة الشأن العام، تضفي صحة على الصراعات السياسية، وتبعد خطر الحرب الأهلية بتوطيد تقليد مناف لهذه الأخيرة. وقد كان هذا نازع سلام من الدرجة الأولى.

٢ ـ المدتان، القصيرة والطويلة

الى أي عهد يرقى هذا التوازن اللبناني؟ هو يرقى إلى سنة ١٩٢٠، وهي السنة التي التأم فيها، أول مرة، شمل الطوائف اللبنانية السبع عشرة في إطار هو، بحق، دولة. وهي، بخاصة، السنة التي تجمعت فيها معطيات توازن ممكن بين الديانتين على أرض لبنان الحالية. تلك واقعة تاريخية لها الأهمية القصوى. فنحن كثيراً ما نسينا أننا شعب فتي ودولة حديثة النشوء. كنا نؤثر أن نتجاهل هذا الأمر على أن نداري الهشاشة التي يفرضها على سائر أوضاعنا. وكنا نؤثر الهتاف الذي مؤداه أن خلفنا ستة آلاف عام من التاريخ. ستة آلاف، بل أكثر بكثير هي عمر بلادنا... وهي عمر جوارها أيضاً. وألف أو ألف وخمسمائة عام هي عمر هذه أو تلك من طوائفنا. ولكننا، متى أعرضنا عن كل استنفار محتمل من جهة مؤرخينا، المحترفين خياطة الدول والكيانات، وجدنا أن سنيّنا، بما نحن شعب ودولة، لم تبلغ بعد ثلاثة أرباع القرن. وأرى خيراً لنا، من جهتي، أن نكون ما زلنا من شبابنا عند هذه البدايات. ففي هذا ما يجنبنا شخير النوّم المطمئن، وما ييسر لنا يقظة، كنا فقراء إليها مدة هذه العقود المنصرمة، وما يدخل إلى طريقة الحياة، التي نحن متعلقون بها أشد التعلق، عنصر الإرادة الجماعية ومعه الوعي الذي لا تستغني عنه الإرادة. فإن علينا أن نبني شعبنا ودولتنا عوض افتراضهما معطيين عابرين للتاريخ. وأما المدد المديدة، فهي منقوشة في أرضنا، وعلينا، مع ذلك، أن نستحقها ليسوغ لنا ادعاؤها.

والحال أننا مشينا منذ ١٩٢٠ شوطاً من الطريق الآيلة إلى تماسكنا، بما نحن شعب ودولة. وكانت كلفة تقدمنا على هذه الطريق، والحق يقال، أزمات متتابعة. في البداية، جهر المسلمون برفضهم لبنان الكبير، وهو رفض كان توافقهم عليه أبعد عن الإجماع مما زعم له. هم وجدوا في إعلان لبنان الكبير ضماً لأقاليمهم ولمدنهم إلى جبل لبنان، وضماً لتواريخهم، بخاصة، إلى تاريخ هذا الأخير، وتلك تواريخ لا يعد خطأ الحديث عنها بصيغة الجمع. ومع أن مسيحيي الجبل، كان يحضهم على طلب التوسع حاجتهم إلى أرض تنتج حبوباً، وكان شعورهم بهذه الحاجة تفاقم حدته ذكرى المجاعة القريبة، وكانوا، إلى ذلك، يستشعرون من عهد بعيد ضرورة المنافذ البحرية لهم، فإنهم لم يستقبلوا بالراحة التامة تكبير لبنانهم الصغير. كانت المصلحة تسوقهم إلى هذا المطلب، ولكن القلب كان في وجل. وردّد كثيرون منهم، بصوت عال، ما كان يجول في خواطرهم من أن الفرنسيين كبّروا المتصرفية، والعياذ بالله، فوق ما كان ينبغي تكبيرها، وأن الحياة في الدولة الجديدة لن تخلو، ذات يوم، من مضض البطنة التي أذهبت الفطنة. عليه لا يفي بالغرض ما ذهب إليه جورج نقاش في مقالة شهيرة، من أن لبنان المعاصر مؤسس على نفيين. فإنما هو، في الواقع، غير بعيد من أن يكون قد تحصل أيضاً من رفضين.

على أنه تجاوز، شيئاً بعد شيء، عنصر الرفض هذا. وما تاريخه المعاصر، إلا تاريخ اندماج مكوناته الطائفية والجهوية في شعب واحد ودولة واحدة. وهو اندماج صحبته المشقة، وشكلت النكسات معالم له، وكانت أخراها ـ ونحن لا نزال نداري عقابيلها ـ أمرّها مذاقاً. على أن ١٩٣٦ و١٩٤٣ و١٩٥٨ و١٩٧٥ كلها صوى، ترشد من يحاول استرجاع مساق التدامج ذاك. فعند كل من هذه المحطات، كان بعض الهوامش يعلن على الملأ رغبة في تبوؤ محل ما من المركز. وكان التحاقه بالكيان، يكسب من الرسوخ ما يزيد صفة النهائية ملاءمة له. كانت الصيغة اللبنانية تخرج معدلة في منهج تطبيقها، ولكنها كانت تزداد صموداً في مبدئها.

٣ ـ في ميزات الحشمة

هذا، والأزمة التي اندلعت نارها عام ١٩٧٥، قد افترقت عن كل سابقاتها من أكثر من وجه. فهي زادت طولاً عن السابقات، وكانت أعظمها خطراً. ولا تزال

بعض النوبات المتخلفة عنها تدهشنا بشدة تشنجاتها. وهي تميّزت أيضاً بتهالك ساحتها أمام قوى الخارج، التي كانت تتلاعب بأطرافها، وتوقد أوارها كلما أنذرت بخمود. وهو تهالك تآزر على تعميقه تشقق سلطة الدولة، وما ميّز قوى الوحدة والسلام من ضعف في التنظيم، كان ولا يزال مفروضاً عليها إلى هذا الحد أو ذاك. ولا يزال الخروج الفعلي من الحرب مشروطاً، إلى مدى بعيد، باسترداد هذه القوى قدراتها على المبادرة. هذا مع كون القوى المذكورة على ما هي عليه من غزارة الألوان ومن التنافس أيضاً. على أن الحرب الأخيرة، متى نظر إليها على أنها أزمة لمشروع تاريخي فتي ـ وهو ما وصفنا به لبنان المعاصر ـ أمكن أن نستخلص من مجراها نفسه إشارات إلى حدود لا ينبغي للأفرقاء، الذين تهمهم إدامة التجربة اللبنانية، أن يتخطوها. فلقد حصل أن لامست حرب لبنان نهايات الفجور في كثير من مراحلها. ولم يكن لنا أن نتخيل حركة معممة نحو السلام، لا تعتز باتخاذ الحشمة شعاراً بين شعاراتها.

فالحشمة حائلة دون تجاوز الحد. وإذا حزمت جماعات لبنان الطائفية أمرها على احترام ما يمليه كونها شعباً فتياً لا يزال آخذاً في التشكل، كان عليها أن يظهر كل منها مزيداً من الاعتبار لحقوق الأخريات ولحقوق الدولة، أي أن يحبس كل منها نفسه عن التلذذ، كلما سنحت الفرصة، بالقضم من حق الأخريات وأن تمتنع جميعاً عن اللكم تحت الحزام، بذراع أجنبية عند اللزوم. الخلاصة أن عمومية التوافق على صون الحريات، وعلى تضييق شقة التفاوت الاجتماعي، وعلى حفظ استقلال البلاد، يجب أن تسطع للعيان، لا يداخلها لبس ولا شبهة.

غير أن التوافق المذكور لا يسعه أن يبقى رهناً بإرادات طائفية، يتعذر التعويل على استقرارها. وإنما يُعول في ترجمته على مؤسسات البلاد. والدولة التي هي ثمرته، من جهة، يقع عليها، من جهة اخرى، أن تضطلع بالنصيب الأوفى في مهمة توطيده. فالدولة ظلت، رغم نشوء بنياتها أصلاً على القاعدة الطائفية، تتجاوز، بحكم من الشمول الملازم لوظائفها، مجرد التقاسم الطائفي. ولا بد من توسيع قاعدتها الناشئة عن وجودها نفسه بتعزيز جديد لحضور مثال المواطنية في المؤسسات. وذاك أن المواطنين ينتهي إليهم تأسيس الدولة، ولا بد لدولتنا من السعي إلى توسيع المساحة المتيسرة لاتصالها المباشر بهم في ما يتعدى حدود الجماعات الطائفية.

وأما الدعوات الى رص صفوف الطائفة، فإنما كانت على الدوام، سواء أجاءت

مموهة أم أطلقت صريحة، نُذُراً بالحرب الأهلية وشرطاً من شروطها. والطائفة التي يتاح لها، في لبنان، أن تتوصل إلى تعبئة إجماعية بمواجهة طائفة أخرى أو بمواجهة الدولة، إنما تنزل بفعلها الخاص، وبفعل القدوة السيئة التي تنتهي إلى تشكيلها، ضربة قاصمة بالسلم الداخلي. وما أطلق عليه اسم الحشمة، أي الامتناع عن تجاوز الحد، غايته الحيلولة دون نشوء وضع من هذا القبيل. وإذا كنت اردت للتسمية هذا الجرس الهازل، فلست لأغترّ به، بل أعلم أن الحشمة، إذا شِيءَ لها أن تتخذ صفة اللحمة الوطنية التي أنسبها إليها، فإن عليها ـ وهو ما سبقت الاشارة إليه ـ أن تكتسب قوة القانون.

وعلى الدولة المنوط بها بعض السعي في إنماء الحشمة، أن تكون أكثر من نقطة تقاطع ما بين الجماعات الطائفية. وأما ما يؤول إلى توسيع قاعدتها، فسائر التدابير السياسية والاقتصادية والتربوية وغيرها، مما هو قمين بإنماء المواطنية، واقعاً ومثالاً.

والتدابير المذكورة تنتهي إلى سلسلة إصلاحات طويلة، يجب المضي فيها قدماً. لنذكر أنه كان من غير المناسب قطعاً، منذ ما قبل الحرب، أن يقاس وزن الدولة الاقتصادي ـ الاجتماعي قياساً مباشراً، يقوم، مثلاً، على حساب النسبة المئوية التي تمثلها ميزانية الدولة من الناتج الوطني القائم او الصافي. فالدولة كانت، من وجوه كثيرة، رافعة اقتصادية شديدة البأس وقوة يحسب لها أوفى حساب، عند قياس التمييز ما بين الطوائف أو ما بين المناطق. ولا بدّ من تشغيل هذه الرافعة اليوم في الاتجاه المخالف، أي تحويلها إلى قوة للعدل وللوفاق الوطني. ولكن يجب تمهيداً لذلك أن تنزل، ولو بعد حين، هزيمة سياسية بقوى الحرب التي لا تزال مسدلة ظلها على البلاد، بعد ردّ السلام إليها. هذه مسائل حياة أو موت. وغريزة الموت، في لبنان، هي، على ما يظهر، لا حسّ ديكارت السليم، أحسن الأشياء تقسيماً بين الأحياء.

ثانياً: العنف، داخلاً وخارجاً

١ ـ في أن الرشد تتبعه المسؤولية

كيف أمكن للعنف أن يجد سبيله إلى الصراع الطائفي في لبنان فيستوي مدة عقد ونصف العقد صورة غالبة للمواجهة العامة في البلاد.. صورة تقع معضلة الصيغة

الداخلية في موقع القلب منها، وإن لم تشكل الصيغة مداراً مباشراً لهذه أو تلك من جولات العنف؟ فلقد جنح العنف في معظم فوراته إلى طمس موضوع الصيغة، لتعود فتفرض نفسها شاغلاً رئيساً عند معظم محطات التفاوض..

لا يجاب عن هذا السؤال، حين يكون مبعثه وشاغله حرب العقدين المنصرمين بأهوالها المعلومة، من دون عودة إلى أساس الصيغة التي اندلعت هذه الحرب في مجالها، ومن دون نظر في محطات نموّها الكبرى، وفي ما كان قد انتهى اليه هذا النمو وآلت إليه أزماته في عشايا سنة ١٩٧٥. ذلك أن العودة إلى الأصل، في هذه الحالة، لا تصدر عن غواية الأصل، بل عن الضخامة التي تسم الحوادث، فلا يستقيم النظر إليها، إن لم يتيسر له أفق فسيح. ويزيد من ضرورة العودة المذكورة وترسّم التحولات وإبراز الثوابت، أن التحريف الذي لازم هذه الأمور كلها على الدوام يشهد، اليوم، تجدداً في مستنداته وأغراضه. أو أن مستندات وأغراضاً قديمة نسبياً تفيد، اليوم، من خطورة الأزمة المتمادية، منذ نهاية الحرب، لتستقطب عناية الأقلام ودربة المحللين وما يقدم على أنه وقائع دامغة تطرح في ساح مناقشة، لا ترتقب لها نهاية عاجلة. هكذا، لا يزال يقلل من شأن مصادر للعنف قائمة في أساس الصيغة اللبنانية. فينكر أن تكون البلاد عرفت، في توزيع مقاليدها، أثرة طائفية، استدعت احتجاجاً ومنازعة، أو تُجعل لهذه الأثرة صفة الميزة التاريخية، التي كان على مشتكيها أن يسعوا في إدامتها، ويتمسكوا بأذيال القيمين عليها، ويروا فيها نعمة عليهم وهداية لهم الى سبل الرشد ومعارج الوعي والثقافة. على أن هؤلاء المداومين على الشكوى غمطوا الفضل، في ما يبدو، وقدروا حقهم فوق ما يستحقون، وزاغوا أيضاً عن سبيل الوطنية. فوجبت دينونتهم على الإتيان بالغريب إلى عقر الدار، والتفريط بالاستقلال، وإطاحة الحرية والازدهار وركوب مركب العنف، طلباً لتخطي حدود ـ هي حدود استحقاقهم ـ كان أولى لهم أن يلزموها ساكتين. هؤلاء واجههم، في الجهة الأخرى، على ما يبدو أيضاً، حماة الكيان وصناديد الصيغة وقيادم الديمقراطية والرخاء وهناءة العيش.

ويستلزم الإزراء بالتنازع الطائفي، بما هو مصدر محتمل دائماً للعنف في المجتمع اللبناني، متى تراخت شبكات القمع، جهلاً مدهشاً بحال العلاقات الطائفية، لا في المجال السياسي بمعنى السياسة الضيق وحسب، بل أيضاً في إدارات الدولة وحولها وفي الجيش وسائر القوات المسلحة، بين الاستقلال وحرب ١٩٧٥. ويستلزم جهلاً مماثلاً بحال العلاقات بين الوافدين إلى المدن وأهلها

الأصليين، في المرحلة نفسها تقريباً، وبنظرة أهل الأطراف إلى حال مرافق الخدمات الأولية في مناطقهم، بين طرقات ومياه جارية وكهرباء وتعليم وعناية صحية وهاتف. فهذا كله كان موضع تعليل وتعبئة طائفيين، لم ينفع قط في مداراتهما أن بعض المناطق المهملة كان يوجد فيها أقلية مسيحية أو مارونية على الأخص. فقد كان يسارع إلى التأكيد أن هذه الأقليات، إنما هي ضحية إقامتها بين المسلمين أو بين الشيعة على الأخص.

هذا التقليل من خطر التفاوت الطائفي، لا ينتهي بنا إلى صورة زائفة للماضي فحسب. وإنما هو يزكي الخفة في تقدير ما يجب إيلاؤه من انتباه لأوضاع الداخل القائمة ولمستقبلها القريب والبعيد. فإذا كانت أوضاع الماضي الداخلية بريئة، إلى الحد الذي يوحى به، مما جرى، فإنه يصير في وسع أوضاع اليوم أن تزداد سوءاً ما شاء لها الازدياد، إذ هي بريئة، سلفاً، من صورة المستقبل، ومما يسعه أن يحمل إلى اللبنانيين، خيراً كان أم شراً. فالداخل يبدو، في نظام التعليل المقترح علينا، أوضع شأناً من أن يسأل عن محنة حلت أو تحل باللبنانيين. وهو لا ينطوي أيضاً على موارد تذكر لمداراة المحنة أو لدرئها. هكذا ينتهي منزهو الصيغة اللبنانية السالفة (وهي، في وجوه رئيسية منها، مستمرة)، إذ يبرئونها من كل شائبة يتوقف عندها أو يعتد بتأثيرها إلى الانحطاط بالصيغة المذكورة، من حال الرشد التي يدعونها لها، منذ نشأتها الاولى، ويُدلّون بها على غيرها، إلى حال طفولة أصلية أو خرف مبكر، تبيح أن ينكر عليها كل مسؤولية عن مصيرها، في ماض أو حاضر أو مستقبل. فالصيغة اللبنانية عظيمة في سياستها علاقات اللبنانيين بعضهم ببعض، ولكن إشارة من إصبع «الغريب» أو «الأجنبي» أو «العدو»، بحسب الحالات، تكفي، على ما يظهر، للذهاب بنصف اللبنانيين إلى مواجهة النصف الآخر، وإلى جعل ما تنطوي عليه الصيغة من حكمة ورشاد أثراً بعد عين.

٢ ـ مكامن الطائفية العادية

تلك دعوى لا يفطن أصحابها إلى أنها تصيب اللبنانيين بأقذع القدح، في معرض ما يظن أنه مدح. وينسون أيضاً ـ وهذا أدهى ـ أن البلاد التي لا شأن لها في حروبها، يرجح أن لا يكون لها شأن في سلامها، ولا في وجودها أصلاً. والحق أن تاريخ الطائفية العادية في لبنان المعاصر، لم يكتب قط. فلم يؤرخ لماجريات التنازع والتفاوت الطائفيين، وما يليهما أو يسببهما، من صور الاعتصاب

في اختيار من عانوا ذلك كله، أي المنتمين إلى مؤسسات الدولة الآنفة الذكر (الإدارة، القوى المسلحة . . . إلخ والمؤسسات السياسية أيضاً بطبيعة الحال) أو إلى الأحزاب (المختلطة منها والطائفية) وإلى النقابات أو إلى مؤسسات ومجالات أخرى (مؤسسات العمل والتعليم، الأحياء والقرى). لم يؤرخ لشيء من هذا تحاشياً من إثارة النعرات الطائفية، ان أحسنّا النية، أو حرصاً على الطاقة المخزونة في هذه النعرات، إن آثرنا الصراحة على حسن النية. فإن أحداً لا يحب، في الواقع، أن تبسط للناظرين بضاعته من السلوكات والمواقف والمشاعر الطائفية. بل يؤثر الجميع استنزال اللعنات على هذا كله، وفرض حظر عام (فيه راحة للجميع) على التعبيرات الحسية والتفاصيل. ولا نرى بعيداً من الصواب القول إنه متى بوشر التاريخ لهذه الاغراض، قام ذلك دليلاً وعلامة على أن نزاع العصبيات الطائفية، أخذ يغور ويستنفد مادته وطاقته. وأما استمرار الحظر، فدليل على خلاف ذلك. وبين ما أفضى ـ ويفضي ـ إليه هذا الاستمرار صورة سخيفة «للعيش المشترك»، تجتث منه أصوله ومعطياته النزاعية، وتقصره على أعراف المفاوضة والتسوية، محيلة إياه إلى تراث من الحكمة الصافية، يتولى، حين يترك لشأنه، إدارة العلاقات ما بين الأطراف الطائفية أو ما جرى مجراها، بصفاء ذهن وحنكة يستحقان أن تحنى لهما الهام. أما النزاع، فيعتور هذا «العيش المشترك» فجأة، في ظروف التأزم وحدها. وهي ظروف ينظر في تعليل نشوئها عادة إلى اليد الغريبة، على ما ذكرنا، وتحمل هذه اليد مسؤولية العنف حين يقع.

ما نراه، من جهتنا، هو أن التعصب والتنازع الطائفيين، واحتمال نجوم العنف عنهما، حين يبلغان حداً يتجاوزان معه طاقة التفاوض والتسوية، إنما هي معطيات، لا يستقيم مع إسقاطها من التحليل والتعليل والحساب فهم، ولا تفسير، ولا معالجة لكبريات أحداث المجتمع اللبناني وشؤونه. هذه المعطيات ماثلة في متن الصورة الأصلية للعلاقات بين الجماعات، ولدوافع سلوكها بعضها حيال بعض، وبواعث تضامنها حول مصالحها. وهي ما يداريه التفاوض، وتقع عليه التسويات، ويعبّر عنه العنف.

على أن الطوائف تكتلات معقدة لا يستوي في جميعها النزوع إلى الاعتصاب، ولا احتمال العنف أو خلافه. فهذا وذاك رهن بتاريخ للطائفة، وبتوازن داخلي فيها، وبموقع لها في المجموع اللبناني، وبظرف يؤاتي أو لا يؤاتي، وبأحلاف يؤمل بها الداخل والخارج. وإذا صح أن تاريخ العلاقات بين الطوائف في لبنان

المعاصر، اقتصر في تناوله ـ أوكاد ـ على الوجه السياسي المتصل بالدولة، وحصر العنف في نطاق هذا الوجه أيضاً، وأبرزه في لحظات انفجاره، من دون رجوع وافٍ إلى مساقات احتماله واعتماله على اختلافها، فإن هذا القصور لا يرد معرفتنا بـ «التعصب» الطائفي إلى نتف أخبار وفتات شهادات ومعلومات، يحصدها كل في موقعه، بل تبقى في المتناول مقاييس موضوعية لمدى انكفاء كل من الطوائف على حياتها الداخلية، واستغراقها فيها، وتسويرها حيزات لها في مجالات ومواقع مختلفة، أو تقبلها، على العكس، مشاركات متنامية، وتسليمها للشركاء بما يناسب ثقل كل منهم ومنطق الصيغة الميثاقية المتواطأ عليها في المبدأ. بين هذه المقاييس مدى الإقبال على المشترك (أو الاقتصار على «الطائفي» بخلاف ذلك) من مؤسسات المجتمع السياسية (الأحزاب والتكتلات) والمهنية (النقابات وهيئات التمثيل فيها) والاقتصادية (مؤسسات الإنتاج والخدمة) والسكنية . . . إلخ. وبين المقاييس نفسها أيضاً موازين السلطة في الدولة وأجهزتها ومدى مجاراتها تقلبات الموازين الشاملة (السكانية، التأطيريّة، الاقتصادية . .) ما بين الطوائف جملة. وبينها أيضاً مدى تسخير فعل الدولة (وهو خطير، بخلاف ما يزعم أحياناً) للنهوض بمنطقة، فيما يهمل غيرها، ولتمهيد السبل أمام نخبة، فيما تضيق أمام سواها، ولمراعاة مصالح اقتصادية مختلفة، فيما يشاح عن سواها . . . إلخ. وهذا كله طبق منطق طائفي، وبالاتكاء على غلبة طائفية.

٣ ـ دواعٍ اجتماعية

بعض هذا أيضاً، لا نملك منه سوى صورته العامة أو المحطات الكبرى في مساره. وتفوتنا منه تفاصيل ودقائق وتعرجات واستثناءات، لم يعمد إلى حصرها وتدوينها أحد. على أن ما نرى ضرورة ـ وسهولة، رغم ما سبق ـ للرد عليه، إنما هو كلام يصطنع لنفسه الجدة، وهو مبني، في الواقع، على سوابق قديمة، مؤداه أن رسوّ الصيغة على غلبة طائفية بعينها، إنما كان له في ما يتعدى كل سياسة، دواع اجتماعية مكينة، جعلت منه أمراً محتوماً بل مطلوباً أيضاً، وحسمت فيه مصالح المغلوبين قبل الغالبين. وأما ما يعتمد عليه في إثبات هذا القول، فأمور عدة تذكر متفرقة، على الأغلب، ولكنها تتكامل في صورة. من ذلك، بالطبع، حجم الموازنة البشري، حين كانوا الطائفة الكبرى في البلاد. ومنه النمو الاستثنائي، بين المسيحيين، لطبقة من أصحاب المهن الحرة والتجار وملاكي

الأرض الصغار، جعلت لهم قدرة استثنائية أيضاً على الاستئثار أو شبه الاستئثار بشبكة الصلات، التي نسجت بين هذه الديار ودول الغرب، المتعاظمة النفوذ والقوة فيها. ومنه ما يتبع ذلك أو يفترضه ذلك من كثرة للمتعلمين بين صفوف المسيحيين، وإقبال منهم على مناهج المعرفة الحديثة وما يليها من كفاءات. ومنه، أخيراً، نمو المؤسسات الكنسية والرهبانية التي استقبلت جانباً من النفوذ الغربي، وجعلت من نفسها مدخلاً له وسبيلاً، وبكرت إلى الاضطلاع، بمعاونة نظيراتها الغربيات أو بموازاتها، بقسط كبير من عبء تعليم الناشئة وسائر أنواع الخدمة الاجتماعية. هذه الميزات كلها، كان الموارنة أقرب الطوائف المسيحية إلى الإفادة منها، بحكم من «قامة» طائفتهم، لوضع اليد على مقاليد القيادة السياسية والاجتماعية في الكيان الجديد. وهم قابلوا بها طوائف إسلامية مجرّدة إجمالاً ـ ولو على تفاوت بينها في ذلك ـ مما يقابلها ويوازنها. وكان السنة احسن حالاً من الشيعة، لهذه الجهة، لمقامهم في المدن، وتمكنهم في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، من تركيز بعض طاقاتهم الأهلية في منشآت تعليميّة بقيت متواضعة، ولاعتيادهم وجود هيكلية مؤسسيّة لجماعتهم، كانت جزءاً لا يتجزّأ من الإدارة العثمانية، ولإفادتهم، جزئياً، من المؤسسات الأجنبية القائمة بين ظهرانيهم، ولتشبع نخبهم أيضاً بقيم التعامل التي تورثها التجارة. وأما الدروز، فبقوا، رغم إفادتهم من بعض هذه الميزات نفسها، بحكم الجوار الدرزي ـ المسيحي في الجبل، وقدم الصلات الدرزية ببعض الغرب، غير قادرين على التصدي لمهمات قيادية، لم تكن تتناسب وحجمهم البشري وانحصارهم الجغرافي؛ وكانت عوامل تاريخية بعيدة الأثر، قد انتزعتها من أيديهم، قبل عشرات السنين. على أن أسوأ الطوائف الإسلامية حالاً، في مطالع الانتداب، كان الشيعة. فهم كانوا خلواً من المؤسسات الطائفية، وكان معوّلهم على علمائهم الأفراد. وكانت زعاماتهم التاريخية مهتزة السيطرة تناوئها أسر جديدة، أنمت المكانة الإدارية أو التجارية نفوذها، في أواخر العهد العثماني، وتبنّى الانتداب الفرنسي بعض أركانها، وجاء بهم إلى المجالس التمثيلية الأولى... إلخ.

٤ ـ الغبن والمروق

هذا التفاوت، بوجوهه المختلفة، هو ما يبني عليه أصحاب النظر «الاجتماعي» تفسيرهم (بل تسويغهم) للغلبة المسيحية (والمارونية بخاصة) على مقاليد الدولة، وما

يتصل بها من الموارد الاجتماعية. وهم يذهبون من إثبات التفاوت المذكور إلى إنكار دعوى.«الغبن» الحائق بالمسلمين، وهي دعوى لا يخفى أن مراجع إسلامية مختلفة، سياسية وطائفية، واظبت على رفعها عشرات من السنين. ثم إنهم ينعون، بعد ذلك، على المسلمين، إسراعهم (في الظروف العصيبة، بخاصة) إلى الإشاحة عن لبنانيتهم، والتشبث بأذيال أمة العرب أو أمة المسلمين، ينصبون إحداهما أو كليهما في وجه لبنان. فيتحصل من هذا المروق الإسلامي من اللبنانية (وهو متباين الدرجات وكثير الوجوه والمسالك) حمل للعنف إلى ساحة الداخل، وتسويغ شرعي لهذا العنف عينه، باصطناع نسبة له إلى جهات داخلية، رأت فيه أسلوباً يلائم مراميها للدفاع أو للهجوم. ولا بدع أن دعوى «الغبن» (التي يكذبها أصحاب التفسير الاجتماعي) هي رأس ما يسند إليه زارعو العنف عنفهم وعنف حلفائهم، فيذهبون، من ثم، إلى أن الذود عن الامتياز، هو غاية العنف الذي يقابلهم به الشركاء ـ الخصوم. هذا بينما يزعم هؤلاء الأخيرون (ويوافقهم في ذلك أصحاب التفسير المشار إليه) أنهم إنما يريدون الذود عن الاستقلال، لا عن الامتياز، وعن الوطن وكيانه، لا عن زمام السلطة.

في كل حال، يتصف التفسير الاجتماعي بميل إلى الذبول والاضمحلال، كلما مشى خطوة نحو المرحلة الأخيرة من تاريخ لبنان المعاصر. فهو يبدو في أتمّ الراحة، حين يتناول لحظة الأصل أي حدث ١٩٢٠ ومقدماته التاريخية الضاربة في القرن التاسع عشر. وذاك أن التعليم الحديث، وإحكام التنظيم الكنسي والرهباني، والألفة الناشئة بين الجبليين وعوالم الغرب، من خلال الإرساليات وصناعة الحرير وتجارته، وموجات الهجرة الأولى، وتفتح نخب جديدة طلعت من الوسط الفلاحي، مع تردي الأسر الاقطاعية وفقدانها امتيازاتها، واكتساب دربة على الإدارة والسياسة في نطاق المتصرفية ـ هي كلها أمور أشرنا الى أن المسيحيين وصلوا بها وبحصائلها إلى ميعادهم و «لبنان الكبير»، وكان التصرف السياسي بها معقود الراية، إجمالاً، للموارنة. وأما الطوائف الإسلامية، فبدت، إذ ذاك، «خاوية الوفاض» أو هزيلة الذخيرة، في ساحة المقابلة والصراع، ولو أن أحوالها كانت تتدرج، وهو ما أشرنا اليه أيضاً، على سلم يقف السنّة في أعلاه، والشيعة في أسفله. هذا الوضوح الذي يسم الوضع في لحظة الأصل، يوشك أن يجعل الذنوب التي شهدتها اللحظة المذكورة مغفورة كلها، بل مباركة. وهذا غفران كم يسهل منحه حين ينظر إلى العشرينات من التسعينات! وإذ يستغرق أصحاب التفسير

الاجتماعي في سبق الموازنة (وسائر المسيحيين) الاجتماعي، يمسون أميل إلى أن يضربوا صفحاً عن السياسة، بعجرها وبجرها، ويردون، بأعلى الصوت، على كل إشارة إلى الأدوار السياسية (وهي أدوار الخارج أولاً) بأن الفعل السياسي، ما كان له أن يؤتي أكله، لو لم تكن التربة الاجتماعية صالحة. وهذا قول ما كان للمرء أن يماري فيه، لولا أن أصحابه يباشرون إهماله بالتدريج، ما إن يخرجوا من لحظة الأصل، ثم يرفضون الأخذ به رفضاً باتاً، حالما يتعين عليهم النظر في أمر الحاضر. ففي الحاضر، وفي ما سبقه ومهّد له، لا يعود يظهر للاجتماع شأن تفسيري يعتد به. بل تحتل السياسة جلّ ساحة التفسير، ههنا، وهي، أي السياسة، صنع الخارج، في معظمها، وفي ما يعوّل على أثره منها، شأنها شأن السياسة في سنة ١٩٢٠ وحولها.

٥ ـ الأصل لا سياسة له

والمذهل في شأن ١٩٢٠ وما أتاحها وأعقبها، إنما هو ضخامة الوقائع السياسية التي يعرض عنها، طلباً لإظهار التعليل «الاجتماعي» وتثبيته. فهذه الوقائع ليست غير الحرب العالمية الأولى، وتداعي الدولة العثمانية، واحتلال البريطانيين والفرنسيين هذا الشرق، وتبني فرنسا (ضمن استراتيجيتها الشرقية) قضية الكاثوليكيين، الذين لم يطالب غيرهم من سكان بلاد الشام، تقريباً، بانتدابها على سوريا ولبنان. ومن هذه الوقائع أيضاً، ما جرى بين السلطة المحتلة من جهة، وفيصل والفيصليين من جهة أخرى، وانتهى بواقعة ميسلون. فإن هذا كله لا يقر له بطاقة أصيلة على التعليل، وإنما ينحى إلى اعتباره ظروفاً سهّلت للاجتماعي أن يظهر ألقه، ويفصح عن روعة جوهره. هذه الوقائع، التي يقدم الإزراء بها ونبذها ظهرياً مثالاً صارخاً لقدرة الفكر الأيدلوجي على الاختزال، لا ينساها أصحاب التحليل الاجتماعي في الواقع. فهذا الفن، الذي هو فن الرواية الأيدلوجية، إنما يقوم، قبل النسيان، على توزيع الأضواء والقيم والدلالات بين عناصر السياق. وإذ يفلح متعاطو الفن المذكور، هذه الأيام، في تحديد التحولات الدولية التي ولد منها لبنان، وردها إلى مجرد إطار حضاري، حلّت فيه الجماعات المهيأة له، فيجردون السياسة والحرب كليهما، بهذا الرد، من القدرة على تعليل فعل سياسي (هو إنشاء دولة)، يعود هيناً عليهم أن يخطّئوا الجماعات المعارضة لهذا الفعل من اللحظة الأولى، وأن يُعلنوا مجافاة موقفها، لا لمنطق التاريخ والحضارة وحسب، بل

لدواعي الوطنية أيضاً. يفضي هذا إلى قلب غريب للأمور: فعوض أن يسجّل العنف الصريح الذي حاق بمن جروا عنوة إلى لبنان الكبير سنة ١٩٢٠ (وكانوا إذ ذاك نحو نصف سكانه، وكانوا مقيمين على نحو من ثلثي أرضه)، ينعى عليهم اضطراب ولائهم لوطن جيء بهم إليه، على أنهم توسعات لنواته، وعلى أن أرضهم أهراء لأهل النواة، ومدنهم منافذ بحرية لها. هذا يشبه، استطراداً، حركة القهقرى النفسية، الملحوظة هنا وهناك، في أيامنا هذه، من «غزة وأريحا أولاً» نحو «غزّة وأريحا من الأوّل!». وهكذا تفوت فرصة النظر في التاريخ الفعلي لتلمس المسلمين بأكثريتهم (ومعهم بعض المسيحيين) مكاناً لهم في الكيان الجديد، وهو تلمس حكمته الدواعي المعتادة في هذا النوع من الأوضاع. فالذين فصلوا عن «أمهم» سوريا (وهي لم تكن وحدة سياسية، في كل حال) أخذوا يستطيبون شيئاً فشيئاً مواقعهم، بما هم طوائف يسعها أن تجد لنفسها أدواراً ذات بال في الدولة الصغيرة، التي ظلت صفتها الطائفية تترسخ وتنتظم، مرحلة بعد مرحلة. وهم وظفوا في هذا الاقتراب (الذي تخذ في جوانب رئيسة منه صور الصراع) أحلافاً عربية وإسلامية. هذا التوظيف الذي أنكرته قطاعات متنامية منهم، أو أنكرت بعض صوره، كثيراً ما تزاحمت فيه ألوان الاستخذاء والتفريط والتبعيّة. وكان يزيد من تزاحمها كثرة الأجنحة والمواقع في كل جماعة، وتنافسها في كسب رضا الأشقاء الكبار، طلباً لتحسين الحظوظ في الصراع بينها وللتصدر. على أن القوى الطائفية المسيحية، بسياستها وأحزابها، وبموقعها الغالب في سلطة الدولة أيضاً، قلّما أثبتت تورعاً (أو قدرة على التورع) عن الانحياز إلى الصف المقابل، في الحرب الباردة، وفي حالات الاستقطاب الإقليمي والدولي. وهو انحياز تدل تجربة بلادنا، بوجه من وجوهها، على أنه يحيل كل تحول إقليمي إلى اضطراب في الميزان الطائفي، يتضرر منه حليف الجهة المتراجعة أو المهزومة، في النطاقين الإقليمي والدولي. لذا، بقي الحذر، في الجهتين المسيحية والإسلامية، ومعه السعي الطائفي إلى توفير سند خارجي، قائماً على معطيين: ١ ـ إدراك التفاوت، والسعي من هذه الجهة إلى إزالته أو تضييقه أو قلبه رأساً على عقب، ومن تلك إلى حماية الامتياز، وأحياناً إلى تعزيزه، والارتداد عن تنازلات، كان قد سلم بها. ٢ ـ ضعف الوطنية الجامعة، في الجهتين، وهو ضعف جعلته ظروف إنشاء الدولة اللبنانية محتماً. وكان أظهر في الجهة الإسلامية، لأن الكلام المسيحي أفلح، في معظم الأحيان (لا في كلها) في إخفاء شرط التحكم الطائفي، الذي كان يضعه في أساس الاستقلال. هذا الضعف كان علاجه ولا يزال يستعصي بتخوين هذا النصف أو ذاك من اللبنانيين،

ويستقيم (أو يؤمل أن يستقيم) بالنظر التاريخي في شروط تكون هذه الوطنية، وفي ما تحصل من هذه الشروط إلى الآن، وفي الاستراتيجية الملائمة لاستتمام البناء. والحال أن بلاداً يصح القول فيها أن نصف أهلها متشبثون بها، لوجه الله، أي، تقريباً، من غير أثرة، وأن نصف أهلها الباقي مارق من الولاء لها، لوجه الشيطان، أي، تقريباً، من غيرعذر، إنما هي بلاد لا مستقبل لها، ولا لأحد من أهلها. والذين يلقون هذا القول، أو ما يجري مجراه، متوهمين أنهم في معرض خدمة الحقيقة أو في معرض المنافحة عن صالح البلاد، يسيؤون في هذه، ولا يحسنون في تلك. فلننظر في ما تنتهي إليه الحقيقة حين تراد لغير وجهها، إذا صح أن لها محلاً بين ما يراد.

٦ ـ لا رعاية السيادة، ولا تعزيز الوحدة

أول ما يستجّل حين نغادر ـ بعد ما سبق ـ لحظة الأصل، أي عام ١٩٢٠، هو أن الدولة التي نشأت من الألفة ما بين الرغبة المارونية والاستراتيجية الفرنسية، لم تكن بالدولة السيدة. فإن السلطة الفرنسية هي التي أنشأت لها مجلسها التمثيلي الأول، بالتعيين، وأجهزتها المختلفة، واستبقت لنفسها حضوراً مباشراً في صدارة هذا كله، بما فيه المحاكم، ويداً فوق اليد اللبنانية. هذا وقد جاوز السلطان الفرنسي، بسرعة، مفهوم الانتداب الذي رسمت حدوده عصبة الأمم. وحين أقر للبلاد دستور، بقي شيوخها ونصف نوابها يعينون، ولم يظهر ما يشير إلى تراخ في القبضة الفرنسية. بل إن الدستور ما لبث أن أخذ يعلق تكراراً، وأخذ التمثيل السياسي ـ وهو على حاله التي وصفنا ـ يجد نفسه موضوع ضيق وتبرم فرنسيين، وتفرض عليه إجازات طويلة. حتى أن الاستئثار الفرنسي بدأ يثير حلفاء الانتداب من الموارنة، ويقرّب من صفوف المعارضة نواباً موارنة معينين ومقاماً رئيساً، هو البطريركية المارونية التي هزتها، بخاصة، إجراءات تنظيمية، في الحقل الاقتصادي، ضيقت على رأس المال الوطني، ومست مصالح للكنيسة، على وجه التحديد. وحين لاحت فرصة للاستقلال، عززها الإضراب السوري سنة ١٩٣٦، ووصول الجبهة الشعبية إلى الحكم في باريس، مع هذا التنامي في صفوف المعارضة اللبنانية، قبل المفاوض اللبناني الرسمي عقد معاهدة بين لبنان وفرنسا، أعد نصها فعلاً، ولكن السلطات الفرنسية أحجمت عن إبرامها. وأما الاستقلال، بعد ذلك، فمعلومة أهميّة الخطوة الإسلامية فيه، أي صرف النظر من جانب الزعامات

الإسلامية الموثوقة عن الدعوة إلى الوحدة السورية. فهذه واحدة من خطوتين، انعقد بنتيجتهما الميثاق الوطني. وكانت الثانية تخلي المسيحيين عن حماية فرنسا. ومعلومة أيضاً أهميّة القوة البريطانية، ابتداء من سنة ١٩٤١، في تحقيق هذا الاستقلال؛ وهي قوة كانت واضحة الغلبة في ظروف الحرب والاحتلال الألماني لفرنسا، وهي التي أزاحت عن سوريا ولبنان ربقة الفيشيين، ولو أن قوة محدودة لفرنسا الحرة شاركتها في المعركة. معلوم، أخيراً، أن الجنرال سبيرز (وهذا ما لا يحب الكتبة اللبنانيون أن يطيلوا المكث عنده) لم يكن وافر الرعاية لحرمة الساسة اللبنانيين من حلفائه، وهو يتولى، من بيروت أو من عاليه، إدارة المواجهة بينهم وبين السلطة الفرنسية.

توضح هذه البدايات تصوراً لاستقلال الكيان ثم لاستقلال الدولة، لا يوجد ما يشير إلى أن «الآباء المؤسسين» من الموارنة وحلفائهم، غداة الحرب الأولى، ثم القطب المهيمن، بعد ذلك، على سياسة الدولة الخارجية، وهو رئيس الجمهورية، قد بذلوا جهداً يذكر لتغييره قبل اضطرابات ١٩٥٨ وانطلاق الشهابية. هذا التصور يحصر محتوى الاستقلال وغايته في ضمان الانفصال السياسي (مع تعزيزه بمقومات ثقافية، لغوية وأيدلوجية ـ تاريخية، ما أمكن) عن المحيط العربي وفي ضمان الغلبة المستمرة في الداخل لكتلة مسيحية، يتولى قيادتها الموارنة. وهما محتوى وغاية دفاعيان بامتياز، ومحافظان بالتالي، فرضا على نظام الحكم اللبناني تشنجاً وجموداً دائمين، هما أبعد ما يكون البعد عن روح التوافق والتسوية، التي يزعم بعض نظريينا، اليوم، أنها سادت هذا النظام على الدوام. فالحقيقة أن النظام المذكور أخفق إخفاقاً ذريعاً في مجاراة تحولات كبرى شهدها مجتمع ظل، من جهته، مفتوحاً على العالم وتحولاته، خاضعاً لسنن الطبيعة أيضاً، وهي التي واظب نظامه السياسي على مجافاتها. فلا تحول الميزان الديمغرافي بين الطوائف، ولا التعديلات الكبرى في انتشارها الجغرافي ـ السياسي، ولا التغيرات في بنى المجتمع الطبقية، ولا تغيّر الخرائط الاجتماعية للثروة والملكية، ولا نمو النخب الجديدة الصاعق، أفلح شيء منها في تعديل شيء ذي خطر من القواعد التي أرسيت مع الاستقلال. هذا، فيما كان التسليم بهذا التوزيع (الذي لم يكن في أي وقت جامعاً ولا مستقراً) يتآكل ويزداد تآكله خطورة، عهداً بعد عهد. وكانت البلاد تختبر، في العهد الشهابي، ثم في الشطر الثاني من عهد شارل حلو، وفي عهد سليمان فرنجية، الصلة ما بين الاعتدال أو الشطط في السياسة الخارجية، والتوافق أو التشنج

والاستئثار في ممارسة السلطة وفي الإنماء، بل في مسلك الإدارة وتوزيع مناصبها أيضاً. هذان الجمود الأصلي في قواعد النظام السياسي، والاتصال، في قلب الدولة، ما بين السياسة الخارجية وموقف السلطة المركزية من القوى السياسية والمناطق والطوائف، واقعتان لا يمكن تبرئتهما من ميل كل معارضة إلى إقحام الخارج في الداخل، بقدر ما تستطيع، ولا إلى اختزان العنف والجنوح إليه، كلما لاحت فرصة لاتخاذه مركباً إلى ميزان داخلي جديد.

٧ ـ علات التفسير الاجتماعي

وأما القول بأن هذا التفاوت في الميزان السياسي، وفي ما يليه من موازين المجتمع، المتعلقة بوظائف السلطات العامة ما بين المسيحيين والمسلمين، وتلك الميزات الممنوحة لطائفة واحدة على غيرها من الطوائف، إنما هي كلها مجرد عبارة «طبيعية» عن تفاوت قائم في المجتمع نفسه، أي بين الطوائف، بما هي جماعات مختلفة الأحجام والموارد، متباينة البنى الطبقية، مختلفة الحظوظ من التأطير المؤسسي ومن اتساع النخب المتكيفة بحاجات المجتمع والدولة الحديثين، فضلاً عن اختلاف حظوظها من الولاء لكيان لبنان الحاضر ـ فهو قول فيه علات لا بد من التنبيه إليها، ولا يجوز قبوله على علاته.

أولى هذه العلات أن مبدأ التنافس الحرّ، أو الصراع المفتوح، لم يكن مبدأ مقبولاً قط في تقرير حال التوازن ما بين الأطراف المشكلة للدولة اللبنانية. بل إن مبدأ الطائفية يخالف فرضية الصراع الحر مخالفة تامة. فهو يفترض الإنصاف بين الطوائف في تكوين مؤسسات السلطة السياسية وفي الإدارة العامة. ويفترض فيه أن يزيد ـ لا أن ينقص ـ من حظوظ الإنصاف ما بين المناطق، في عمل الدولة التجهيزي أو الإنمائي، وفي دور الرعاية الاجتماعية الذي تتولاه. وهذا كله يأتلف في وظيفة اجتماعية للدولة، تنوعت مضامينها، وتحولت دلالاتها، وازدادت أهميتها من مرحلة إلى مرحلة، عبر مسيرة الدولة اللبنانية الحاضرة. وأما السبب في افتراض مزيد من الإنصاف نتيجة مبدئية للأخذ بالمبدأ الطائفي، فخلاصته أن التمييز والجور، في ظل هذا المبدأ، يجاوز أثرهما الأفراد أو النواحي التي يقعان عليها، فينذر بتحريك الطائفة التي استهدف منها أفراد، أو غبنت لها نواح، وذلك عبر المراجع الطائفية «الجامعة» في الطائفة المذكورة. وينتهي ـ هذا الأثر ـ بالتالي إلى تغذية بذور العنف الكامنة في الصيغة، وإلى تعريضها لخطر شامل. عليه، يبدو

الخروج على حد المساواة المبدئية ما بين الطوائف، في كل ما يتصل بالسلطة وبالدولة (أي في كل ما هو عام) وإيكال أمر التوازن الطائفي، في هذا النطاق، إلى التنافس والصراع ـ أمراً منافياً للمبدأ الطائفي نفسه، بل نسفاً لقدرة هذا المبدأ على جمع الطوائف حوله وإلزامها به، أي لقيمته الأيدلوجية. فأي طائفة تقنع لنفسها بدونية مقررة في الصيغة، وبوصاية عليها لطائفة او طوائف أخرى، وبما يشبه «الانتداب» عليها لطائفة «شقيقة» كبرى تتولى «تمدينها» أو الوصول بها إلى سن الرشد وحال المسؤولية المدنية والسياسية عن شؤونها؟ ولا مراء أن مشكلاً رئيساً من مشكلات النظام الطائفي يتركز ههنا: في التناقض ما بين فرضية المساواة المبدئية، التي ينطوي عليها المبدأ الطائفي، والتفاوت الفاقع على كل صعيد، الذي يعكسه تكوين مؤسسات السلطة العامة، على اختلافها، والعلاقات في داخلها وممارستها وظائفها المختلفة في ظل هذا المبدأ. هذا التناقض موئل ثابت لاحتمالات العنف المتنوعة، تتحقق حيث يتاح لها التحقق، وهو مانع رئيس من تسليم الأطراف الطائفية تسليماً جامعاً ومستقراً، إلى درجة مقبولة، بالصيغة الطائفية. وهو في، نهاية أمره، تناقض بين الميثاق ـ الذي هو اتفاق معلن وإن يكن، في ما يزعم، «غير مكتوب» ـ وبين مضمرات الصيغة التي ظلت، منذ الاستقلال، تحكم مباني البلاد السياسية ومسالك مسؤوليها، من دون أن تجرؤ الدولة، في يوم من الأيام، على إشهارها رسمياً وتبنيها صراحة، في القول كما في العمل. وهو امتناع لا ريب أنه من غرائب التقاليد الدستورية في دنيا الله الواسعة..

وثانية العلات في التفسير الاجتماعي لتفاوت الحظوظ الطائفية من السلطان السياسي وما يليه (وهو تفسير رأينا أنه يريد أن ينفي عن هذا التفاوت صفتي الغبن من جهة والامتياز من الجهة الأخرى) أن القاعدة الاجتماعية المفترضة لهذا التفاوت، لم تكن ثابتة على حال. وأول ما يسجل ههنا أن المسلمين حين كانوا يطالبون بمزيد من المناصب الرفيعة في الإدارة، كانوا يؤكدون (في عرائض المطالبة نفسها أحياناً) أن عندهم من هم تامّو الأهلية لتولي المناصب المذكورة. وحين كانوا يطالبون بمزيد من أشغال التجهيز في مناطقهم، كانوا يشددون على الثقل النسبي لنصيبهم من العبء الضريبي بالقياس إلى الامتياز الذي كان أهالي المتصرفية متمتعين به، وهو امتياز صمد ردحاً طويلاً من الزمن في ظل لبنان الكبير. وأما في مجال السياسة، فلم يكن ثمة دليل على أن اميل إده أعلى كعباً من محمد الجسر، أو أن بشارة الخوري ـ لاحقاً ـ أغنى تجربة من رياض الصلح، بل بدا مرجحاً، في هذه

الحالة الأخيرة، أن العكس هو الصحيح. في هذا المجال، بقي المعوّل على تضعيف لبنانية المسلمين. وقد رأينا أن اللبنانية، ما كان لها أن توجد ـ بمعناها المعاصر ـ ولا أن تستقيم، ما لم تثبت اتساعها للمسلمين، ولا كان لها أن تزعم الحق في ولاء تنتزعه منهم انتزاعاً. على أن عرض أسماء الذين كانوا أوفر زعماء المسلمين تمثيلاً، بين أواخر الثلاثينات وأواخر الخمسينات، مثلاً، أي في مرحلة ولادة الاستقلال وترسخ دولته، لا ينقع غلّة للباحث بينهم عمن كان يخشى منه إفراط في «الوحدوية» وتفريط بـ «الكيان» الحديث الاستقلال. . . بل إن هؤلاء القانعين ـ ولو على مضض وتذمر ـ بما تحصل لهم من سلطة، في ظل الميثاق والصيغة، ما كانوا إلا ليزدادوا ـ ومن ورائهم جماعاتهم ـ تمسكاً بهذين، لو ارتفع عنهم ما كانوا يسمونه غبناً أو حرماناً لهم ولتلك الجماعات ولمناطقها.

في كل حال، بدا أن التفاوت الاجتماعي هذا، قد أخذ يميل، بفعل التعليم، على التخصيص، وبفعل عوامل أخرى، أهمها مال الهجرة، إلى التضاؤل، بشيء من السرعة في ظل دولة الاستقلال. هذا التفاوت قد تكون سياسة الانتداب قد وسّعت شقته نسبياً، على أكثر من صعيد، ما بين جناحي البلاد، وإن يكن المسلمون قد سجلوا، في العهد المذكور، بعض التقدم المطلق في مجال التعليم، مثلاً. هكذا أخذ المتقدمون إلى مباريات مجلس الخدمة المدنية، لملء وظائف الفئة الثالثة، يزيد مسلموهم عن مسيحييهم منذ أوائل الستينات. وكانت الرغبة الشهابية في توسيع النطاق المتاح لمشاركة الطوائف والمناطق، على اختلافها، في تسيير عجلة الدولة، بإدارتها وقواتها المسلحة، تطبع سياسة التوظيف، في ذلك العهد، وسياسة الخدمة والرعاية الاجتماعيتين، والإنماء أيضاً. على أن هذه الرغبة لقيت، منذ أن ظهرت تعابيرها الأولى، معارضة معروفة المصادر والأحلاف. فحصد فؤاد شهاب محاولة انقلاب واضطراراً إلى الاستقالة. وحصد خليفته، بعد هزيمة ١٩٦٧، وضع يد مجدداً للحلف الماروني الشهير، الذي كان، بين ما كان، ارتداداً على جهد التقريب ما بين أنصبة الطوائف والمناطق، من الحضور في أجهزة الدولة، ومن عمل الدولة الإنمائي. هذا على الرغم من أن الجهد المذكور، كان قد استبقى لأهل الامتياز امتيازهم في مراكز القيادة العليا. فبدا أن الضغط «الاجتماعي» لنمو النخب المختلفة الطوائف على الدولة يقف، في نهاية مطافه، عند حد سياسي يعصى عليه تجاوزه. وبدا أن الصيغة اللبنانية تفتقر ـ مرة أخرى ـ أكثر ما تفتقر إلى هذا الذي يزعمه لها المحامون عنها، من حكمة تعينها على مجاراة التحولات

الاجتماعية، ومداراة التناقضات الحادثة، ودرء العنف المحتمل. هذا، في كل حال، مكون رئيس من مكونات الحالة اللبنانية او المشكل اللبناني: المجتمع المفتوح على ضروب شتى من التحول، تعانده صيغة سياسية يصعب نعتها بـ «السياسية»، لملابستها خطوط الهويات الثابتة ثبات تقاليد وجماعات، هي أقرب التقاليد والجماعات محاكاة لمنطق «الطبيعة» (لا السياسة) وأشدّها استعصاء على التغيير ومقاومة للتحول.

٨ ـ السياسة بما هي علّة وافدة

وثالثة العلات في التفسير الاجتماعي للتفاوت الطائفي في المكانة والاعتبار السياسيين، أن هذا التفسير يقف عند حدود الحرب الأخيرة، لا يجاوزها. فإن سواد الآخذين بهذا التفسير ينكرون أن يكون للتحولات الاجتماعية ضلع في توفير شروطها وإعداد وقودها، من المطامح والمواقع والتناقضات. بل إنهم، حالما يصلون إلى عتبة الحرب، يطرحون صفتهم «الاجتماعية»، ويعودون «سياسيين» تامي الخلقة السياسية. هكذا لا يبقى في حديثهم مكان لصعود طوائف، ولا لهبوط طبقات، لا لتعديلات في الموازين الديمغرافية ولا لتغييرات في تكوين النخب، لا لترييف عرفته المدن ولا لمطامح مدنية انفتحت عليها عيون الأرياف. . . إلخ، وانما يتجه الحديث كله إلى الاستغراق في حرب حزيران، وفي نشوء المنظمات الفلسطينية المسلحة، وفي نزوحها الكثيف إلى لبنان بعد أيلول ١٩٧٠ الأردني. . . إلخ. وإذا بقي مكان لعامل داخلي في هذا المعمعان فهو، على ما يفتي المفتون، «عروبة» المسلمين التي حملتهم على «الالتحام» الشهير بالثورة الفلسطينية، وقد قابلها المسيحيون، بعد اندلاع الحرب، بالتيميم شطر الدولة اليهودية، وشطر من تيسر من الحلفاء، فضلاً عنها، دفاعاً عن أنفسهم وعن لبنان. ولم يوجد في هذا المساق المضطرب كله، على ما يبدو، من حفزه الشعور بغبن، أو حركه الحرص على امتياز. ولم يوجد من حمله تحول تاريخي اجتماعي في تكوين جماعته وفي إمكاناتها ورؤاها، ولا من مال تفوقه التاريخي الاجتماعي إلى الانحسار وقبضته إلى التراخي. . ولم يلحظ تصاعد في التعبئة وفي المطالبة، من هنا، وتشنج وانكفاء إلى التعامل وأقل الشركاء تمثيلاً، من هناك. هذا كله تفرغ منه طاقته التفسيرية، حين يكون الحديث حديث الحرب، ويعتبر أدنى شأناً من أن يدخل عنصراً في صورة الأحداث السياسية الجليلة،

ويوكل أمر معالجته، صراحة أو ضمناً ـ لو حادت عنا شرور الخارج، واستغنى المسلمون عن هذا الصنف من العروبة ـ إلى طاقة التسوية الجبارة، التي يفترض أنها مختزنة في الصيغة وفي الميثاق. يستغنى عن التفسير الاجتماعي، إذاً وعمّا هو مؤسس فيه من اتجاهات السياسة، رغم أن الناظر في أحوال لبنان ـ وإن يكن مستعجلاً ـ مغرى بإبراز الشبه والتناظر ما بين أمس التأسيس ويوم الحرب. وتكفي الإشارة من هذا الشبه إلى ما هو قائم بين أوضاع الموارنة في عشايا إنشاء لبنان الكبير، وأوضاع الشيعة (والسنة أيضاً) في العقود الثلاثة المنصرمة. من تعاظم الكتلة الديمغرافية إلى توسع الانتشار الجغرافي (في منطقة بيروت، خصوصاً) إلى زيادة الملكية في مناطق الانتشار الجديدة، وبروز رأس المال المهجري في المدينة، واحتلال مواقع قوية في الحرف والتجارة الصغيرة، إلى توسع النخب وتنوعها، إلى توسع مؤسسات التعليم الطائفية، إلى استتمام بنى التمثيل المذهبي العامة ونزوعها إلى الاضطلاع بمهمة ضبط وتوجيه عامين في المجال السياسي، إلى ظهور التنظيم الحزبي أو شبه الحزبي صورة للتعبير السياسي عن الرغبة في تخطي الحواجز الجهوية وحدود الزعامة العائلية... إلخ. نقع على ظواهر شهدتها الطائفة الشيعيّة، وعرفت أو استتمت بعضها الطائفة السنية (التي كانت قد شهدت من قبل بعضها الآخر). حصل هذا ما بين الخمسينات او الستينات واندلاع الحرب. وهو، مع وجوب التحوط في هذا النوع من المقابلة، يذكر بعوامل التغيير في التوازن السياسي ما بين نهاية الإمارة وبداية المتصرفية (وبما أثمرته هذه العوامل من عنف، وما واكبها من أدوار دولية) ويذكر أيضاً بحال الموارنة في عشايا ١٩٢٠ وبمرتكزات نزوعهم إلى تكبير لبنان وتصدره مكبراً. وليس خافياً أن وجه الشبه الأهم بين الحالين، إنما هو النمو المتعدد الموارد لقوة طائفية، وسعيها إلى ترتيب دور سياسي جديد عليه. هذا كله يتخذه أصحاب التفسير «الاجتماعي» مرتكزاً لتفسيرهم، حين يكون الموضوع التفاوت ما بين الطوائف اللبنانية في السلطة والسياسة، من نشوء الدولة إلى الحرب. بل إنهم ينزعون إلى نسيان ما عداه، أي، بخاصته، إلى إهمال الأدوار الخارجية المتعاقبة التي أرست هذا التفاوت، ثم ضمنته. على أنهم يرفضون أن يولوا ما يشبه هذا كله (أي ما هو اجتماعي) دوراً في تفسير الحرب، وينزعون إلى التشديد، ههنا، ما وسعهم التشديد، على الأدوار الخارجية. فإذا هم بعد أن كانوا اجتماعيين في الحالة الأولى، ينقلبون سياسيين في الحالة الثانية. وهذه لعبة مغرية، ولكنها متهالكة. فما الذي هو أسهل (وأقل جدوى) من أن تتذكر

الموارنة سنة ١٩٢٠، وتنسى غورو، ثم تنسى المسلمين سنة ١٩٧٥، وتذكر ياسر عرفات؟

٩ ـ خوارج عديدة وساطعة

لا يرمي ما سبق من ملاحظات إلى الغض من أدوار الخارج، بأطرافه المختلفة، في ما شهده لبنان من جولات العنف وصوره. وكيف يسوغ الغض حين تكون مراحل رئيسة من القتال والعنف، قد حملت توقيع هذا الطرف أو ذاك من أطراف الخارج؟ كيف ينسى دور المنظمات الفلسطينية والدور الإسرائيلي والدور السوري، وينسى أن كلاً من هذه الأطراف واجه الآخر (مواجهة كانت ضارية في بعض الأحوال) وأن كلاً منها واجه طرفاً لبنانياً أو أكثر في جولات أخرى، وأن هذا كله ينتهي إلى تشكيل نسبة ضخمة مما يطلق عليه اسم الحرب اللبنانية؟ وإنما أردنا أن نظهر كون الأدوار الخارجية، لا ينبغي لها أن توضع في حال تنازع والأدوار الداخلية، وأن هذه تبقى تامة الفاعلية بالغة ما بلغت ضخامة الأطراف الخارجية، وتمادي حضورها في الحرب. هذا فضلاً عن أنه لا بد من افتراض حصانة ما للبلاد، من حيث المبدأ، في مواجهة الخارج وتقلبات أحواله ونوازعه. فإنه لا توجد بلاد ـ مهما تكن كبيرة ـ يسعها أن تشرط وجودها (أو استقرارها، في الأقل) بثبات الأوضاع في محيطها أو بتحكمها هي في هذه الأوضاع. ولا يجوز لبلاد ـ مهما تكن صغيرة ـ أن ترتضي لنفسها الانصياع التلقائي لدواعي محيط يشاء لها، بين الفينة والفينة، أن يتواجه أهلها، طوائف طوائف وفئات فئات، في جولات حرب ضروس. فهذا الانصياع لا تأباه الكرامة الوطنية وحدها، بل ينافي الاستحقاق التاريخي لوجود وطني أيضاً. غير أن أساس رأينا هذا، في ما يتعدى المبدأ، أن كلاً من حالات التدخل الخارجي، إنما أرسيت (بغض النظر عن اللبس الذي كثيراً ما اعترى الجانب الإجرائي من هذا الإرساء) على حالة الانقسام الأهلي المتمادية. ولا يعد مانعاً من إثبات هذا الإرساء أن الانقسام الأهلي لم يسفر، في بعض الحالات، عن مبادرة إلى العنف، بل تلقف الرغبة الخارجية فيه، وانصاع لها، وطوّع رسمه ومنطقه لحاجتها. إذ يبقى أنه لم يحصل أن أرسلت دولة جيشها إلى هذه الأرض، أو شهرت منظمة غير لبنانية سلاحها عليها، إلا وهي معولة على سند أهلي ذي شأن وخطر في الداخل. ولم يحصل أن ظهر من القوى المتولية تمثيل الطوائف السياسي في الحرب ما ينم على تحالف، في وجه طرف خارجي، يتجاوز

خطوط الانقسام الطائفي المعروفة وبخاصة خطه الرئيس. وإنما كانت كل مواجهة ما بين طرف لبناني ما وطرف خارجي ما، تزيد هذا الخط ظهوراً وبروزاً، لتيقن الأطراف جميعاً من أن المواجهة لا يسعها أن تكون بلا أثر في التوازن الداخلي. هذا الأثر كان جلياً مع كل تغيير في هوية الطرف الخارجي، البارز الدور والحضور في مجال السياسة اللبنانية، بما هو مجال لسلطة الدولة، وبما هو على الأعم، مجال لتمثيل القوى الاجتماعية المختلفة في الدائرة العامة. فمن الفلسطينيين إلى الإسرائيليين إلى السوريين ومن ١٩٧٥ (بل ١٩٦٩) إلى ١٩٨٢ (بل ١٩٧٥) إلى ١٩٧٦ ثم ١٩٨٤ ثم ١٩٨٩، تعاقب أولياء لشؤون الحرب والسياسة في لبنان، دخلوا من الخارج، أو كانوا خارجاً في الداخل، وتتالت تواريخ لا يمكن تعيينها تعييناً باتاً، لتداخل الأطراف وتنازعها والتباس الصعود بالهبوط أحياناً. على أن التعاقب والتتالي المذكورين يشيران ـ ولو على وجه التقريب ـ إلى التلازم ما بين سطوع الأدوار الإقليمية، واحداً بعد آخر، وصعود نجم القوى الطائفية المتنازعة، واحدة بعد أخرى. ولم يكن الصعود المذكور ـ في ظروف الحرب وتداعي الدولة ـ صعوداً في الحظ من سلطة الدولة بالضرورة. وإنما كان، في بعض حالاته، صعوداً في القدرة على تعطيل هذه السلطة، بما تعكسه صيغتها من توزع طائفي مختل. وكان في حالات أخرى إسعافاً لهذه الصيغة في دفاعها عن نفسها، وفي زيادة الخلل خللاً. وكان في حالات أخيرة كسباً فعلياً لمواقع جديدة في آلة السلطة، تحقق لهذه الطائفة أو تلك. في هذه الحالات جميعاً، مالأت الطائفة ـ أو الطوائف ـ المستفيدة، بأشد قواها السياسية فاعلية، وبجانب لم يكن ثانوياً قط من تشكيلاتها الأهلية، سطوع الدور الخارجي، وقدمت نفسها غطاء سياسياً له، وتقبلت دعمه تقبلاً لا يطعن في عموميته تفاوت الأنصبة من التحفظ ما بين حالة وأخرى، ولا التلازم ما بين تقبل الدعم والإصرار الأهلي على توكيد الاختلاف عن الحليف توكيداً اتخذ، في معظم الأحيان، صورة التجريح، بل الهجاء المقذع. فإن اللبس الملازم لهذا الضرب من الأحلاف، يغلب أن لا يتجاوز دائرة الكلام اليومي إلى دائرة المبادرة السياسية. فيبقى بجهته السلبية أقرب الى التفريج عن الحيف الذي تحسه الجماعة، وهي تعاين تداعي أسوارها وابتعاد مقاليد أمورها (وأمور البلاد) عن متناول يدها، كلما تنامى دور الحليف المفترض وتمادى حضوره. هذا، في الأقل، ما لم يطرأ تغيير يزين للجماعة ـ أو يفرض عليها ـ خياراً آخر، وينشىء للمشاعر السلبية حيال الحليف فاعلية سياسية وقدرة مستجدة على الانتشار والتنويع في ضروب التعبير.

صفوة القول أن التكامل يبقى قائماً بين الوجهين، الداخلي والخارجي، من كل حدث أو مجموع أحداث، مهما تتباين مقادير الفاعلية من هذا إلى ذاك، أو تختلف أهمية الغايات، في المطلق، بين حالة وحالة. اجتياح إسرائيل لبنان سنة ١٩٨٢، على سبيل المثال، وهو قمّة الضخامة والشدّة بين موجات العنف التي شهدها لبنان، كان، في الظاهر، بين أكثر هذه الموجات «خارجية» أيضاً. كانت واجهته النزاع الإقليمي بين إسرائيل والمنظمات الفلسطينية المسلحة، بسائر تشعبات هذا النزاع ومنطوياته. وهو كان حالة من الحالات ـ بل أهم الحالات ـ التي بدا فيها لبنان مجرّد ساحة للصراع، وبدت سيطرته الإجمالية على ماجريات هذا الأخير واتجاهاته غاية في الضعف. رغم هذا، كان الاجتياح مرآة شاسعة للعلاقات السياسية الطائفية بين جماعات اللبنانيين، وبين كل منها وأطراف الخارج من بعد. أي أن الداخل كان تام الحضور في الحدث. وهو إن صحّ أنه لم يكن متحكماً في مجرى هذا الأخير، فلا تصح تبرئته من الأدوار التي كانت لأطرافه (أطراف الداخل) فيه. هذه الأدوار تتشكل منها لوحة، يظهر فيها الداخل من أقصاه الى أقصاه ناشطاً، مظهراً كوامنه، بما فيها كوامن العنف. ولا يغير شيئاً القول، في السياق الذي نحن فيه، إن القوات اللبنانية، وجيش لبنان الجنوبي، ومقاومي الاحتلال، وحلفاء الفلسطينيين والسوريين من التنظيمات اللبنانية، وسائر تشكيلات البلاد ومراجعها وشخصياتها السياسية وشبه السياسية، كانت موازينها خفيفة في الحرب صيف ١٩٨٢ حصراً، أو بين ١٩٨٢ و١٩٨٥ على الأعم، وهذا، في كل حال قول فيه نظر. فإن الضلع من النزاع وارتسام صورة الداخل يبقيان تامين، وإن تكن أطراف الداخل محدودة الأحجام والطاقات، بالقياس إلى أطراف الخارج، وهو ما رمينا إليه بالقول، ذات مرة(*)، إن الحرب اللبنانية أهلية مائة في المائة، وخارجية مائة في المائة أيضاً، وإنه لا معنى للقول بوجود حصة للداخل وأخرى للخارج، تتحصل كل منهما بطرح الأخرى من مجموع واحد.

١٠ ـ الخارج وميزان الطائفة القيادي

لا يستبعد أن يكون حديثنا قد أوحى، إلى حيث وصلنا منه، أن الطوائف تنزل كل منها بجسمها التام إلى ساحة المواجهة. وهو ما قد تسوغ تخمينه الإشارات إلى

(*) في مقابلة أذاعتها إحدى أقنية التلفزة في لبنان الناطقة بالفرنسية (C33) يوم ٢٨ تشرين الثاني ١٩٩٣.

عنف لابس خطوط المواجهة بين الطوائف، أو نشأ من تنازع المسيحيين والمسلمين سلطة الدولة وما يليها. والحال أن تهيئة كل من الطوائف لدخول حلبة العنف، عمل معقد، لا يخلو هو نفسه، من عنف داخلي، يرخى له أو يلجم. وهذه التهيئة، بما تنطوي عليه من تغيير في موازين الطائفة الداخلية، وفي علاقاتها السياسية بسلطة الدولة، وفي سائر أحوالها، بما فيها الأحلاف الخارجية، ربما لا يصح أن تسمّى تهيئة للحرب، أي أن تعتبر مجرد تمهيد يتوصل به إلى الغاية، ولا يعدّ غاية في ذاته. فالحق أننا إذا نظرنا في ما حملته الحرب من تغيير إلى أوضاع كل من الطوائف المقاتلة، أدركنا أن التغيير الداخلي، كان مطلب المحاربين الحيوي، ومناط طموحهم الأعظم، فضلاً عن كونه شرطاً لتعديل صيغة المشاركة بين الطوائف وسبيلاً إليه. فإن القول بتوحيد الصف الطائفي في المواجهة العامة، كان يفترض، في ظروف الحرب، تسلّم طرف (هو الأوفر عدة للقتال واستعداداً له) موقع القيادة العليا بين الأطراف المشكلة لجسم الطائفة السياسي. وكان المؤدى العمليّ لهذا التسلم إخضاع الأطراف الأخرى أو سحقها، مع التفاوت بين طرف وطرف، وبين طائفة وطائفة، في القدرة على الاقتراب من هذه البغية، وفي مدة إبقائها قريبة من متناول اليد، وفي ما أمكن الحفاظ عليه منها، بعد انتهاء الحرب.

ذاك ما يفسر الإقبال على العنف الداخلي، في صفوف كل من الطوائف المحاربة. وهو إقبال جعل من الحروب الشيعيّة ـ الشيعيّة، ومن الحروب المارونية ـ المارونية بخاصة، تشكل فصولاً من النزاع المتنوع الفصول، لا تقل هولاً في شيء عن الحروب المارونية ـ الدرزية، أو عن الحروب الشيعية ـ الفلسطينية. إلى ذلك كان الصراع في كل من الطوائف الكبيرة منفذاً من المنافذ المختارة لأدوار الخارج، لا يقل أهمية أيضاً عن المنافذ التي فتحتها النزاعات بين الطوائف، أو عن تلك التي أتاحتها المواجهات الإقليمية مباشرة. وإذا كانت الحرب قد شهدت تقلباً في هوية الطرف المهيمن على كل من الطوائف المتقاتلة، فان هذا التقلب واكب، عن قرب، في الأغلب، تغيّر الموازين ما بين الحلفاء غير اللبنانيين، وبروز هذا أو ذاك منهم الى صدارة الساحة اللبنانية. على أن تحقق الهيمنة لطرف معين على طائفة معينة، لم يستغنِ قط عن سند خارجي، ولو تفاوتت درجات ظهور السند وأهمية دوره، من حالة إلى أخرى. حتى إنه يمكن القول إن الحليف الخارجي، وهو يمكن لنفسه في الصف القيادي من هذه الطائفة أو تلك، قد أثر في موازين الطائفة الداخلية، قبل أن يؤثر في موازين الصراع بين الطوائف. وكان الأثر الأول أبقى من الثاني، على

التعميم. ولكن الانقسام العام، مع ما لابسه من مواقف متقابلة في دائرة النزاع الإقليمي، كان هو ما أفضى الى إفساد التواطؤ ـ ولو أنه كان نسبياً ـ على حصر العنف الشرعي في الدولة، وسوغ اتخاذ السلاح مركباً إلى التحكم في مصائر كل من الطوائف المتقاتلة.

والخلاصة، في هذا الباب، أنه لا بدّ من الإقرار بحقيقة التحولات التي شهدها التشكيل السياسي لكل طائفة، من جراء الحرب وما تلاها. وبين ما ينبغي الإقرار به أن اتصال هذه التحولات بأدوار خارجية، لا يمنع كون الوجه الباقي منها والجدير بالاعتبار، عند النظر في مستقبل البلاد السياسي ومصير نظامها، إنما هو الوجه الداخلي. هكذا لا يساوي اعتبار حزب الله، مثلاً، طرفاً إيرانياً، اكثر مما كان يساويه اعتبار القوات اللبنانية، في مطلع الثمانينات، طرفاً إسرائيلياً. ولا يمكن الإغضاء، من دون الوقوع في الغلط الجسيم، عن أن تكون حزب الله وبلوغه ما بلغ من نفوذ وفاعلية، إنما يترجمان تحولاً عميقاً، في نظرة قطاعات من الشيعة اللبنانيين إلى شؤون الدين والأمة والشرعية، على كل صعيد، وإن هذا التحول يترجم بدوره تغييراً اجتماعياً تاريخياً في نسيج الجماعة الشيعية وفي انخراطها اللبناني. عليه، فإن إبراز الدور الإيراني في تنظيم الحزب وتعزيز إمكاناته (وهو جليّ وحاسم) لا يعدو، إذا جنح إلى صرف النظر عن الخيوط الداخلية التي اشتبكت في رسم صورة هذا التنظيم وإحلاله محله من مجال السياسة اللبنانية، أن يفوت الفرصة على المكتفين به لإدراك وجه من وجوه الواقع السياسي الاجتماعي لطائفة رئيسة من طوائف البلاد في طوره الراهن وفي احتمالاته المقبلة. ولا يقل ضلالاً عن الجادة وتبديداً للقدرة على إحكام الفهم والتصرف (بل لعله يزيد) إناطة النفوذ الذي لقوى سياسية مختلفة (من حركة أمل إلى الحزب التقدمي الاشتراكي إلى تنظيم المردة) بالإرادة السورية وحدها، مجردة عن مصائر الطوائف في الحرب وعن أحوال أجنحتها. فهذه المصائر والأحوال، كان لها تباشير ومعالم سبقت الفعل السوري، وهي شكلت ولا تزال مرتكزاً له. . . حتى إذا وضعنا جنباً إلى جنب سائر القوى والظواهر التي تنعت بأنها من صناعة الخارج، تحصّل لنا من هذا الجمع ما يستغرق معظم ما في البلاد من قوى ناشطة في المجال العام. وهي قوى لا تنكر امتثالها، في شؤون رئيسة، لإرادة دمشق، غالباً وطهران، حيناً، أو تجهد، على الجبهة الأخرى، في اللوذ، ما استطاعت وما لقيت قبولاً، بواشنطن أو بباريس أو بالفاتيكان. . . على أن الهوى ـ لا سواه ـ هو ما يزين لأربابه، أن

مسح هذه الغشاوات التي غطى بها الخارج صفحة السياسة اللبنانية، لا بد أن يجلو الصفحة المذكورة، بما كان لها من بهاء سالف. فكأنما لا يزال لبنان «الكتلة الوطنية» «والكتلة الدستورية»، أو ما جرى مجراه، كامناً في صفحة مرآة ما، ينتظر ليسطع أن يزال عن المرآة ضباب الزمن وتراب الحرب. والحال أن ما تضاف إليه صفة الغشاوة، إنما هو جلّ ما في البلاد اليوم من سياسة. فإذا مسح أو أزيح إلى الهوامش، فلن نجد القديم مهيأً لملء الصفحة من غير عناء. بل سيكون عناء، وستظهر على الصفحة، بعد العناء، رسوم جديدة.

١١ ـ حقيقة الغشاوة

هل القول بحقيقة اجتماعية عميقة، لما يفترض أنه غشاوة في المجال السياسي، مؤدّ بنا إلى القول بانطواء الغشاوة المذكورة على تمثيل سياسي ذي قدر عادي من الأمانة لهذا المجتمع، بتياراته وقواه الراهنة؟ قطعاً، لا. فإن تأصل بعض ذي أهمية من القوى البارزة اليوم، على مسرح السياسة اللبنانية، في العنف، وتمرسها بفرض الولاء فرضاً، كافيان ليلقيا إلى خارج دائرة التمثيل القائمة برمتها، أوساطاً مترامية من الجمهور. ذاك، مثلاً، ما نرى أن مقاطعة الانتخابات النيابية الأخيرة، عبرت عنه، لا في الجهة المسيحية، أساساً، حيث كانت القوى العنفية في صف المقاطعة، بل في الجهة الإسلامية، حيث برز عزوف لا يستهان به في وجه القوى العنفية، التي كان لها جميعاً مرشحون، وفي وجه حلفائها وخصومها أيضاً، ممن نحوا نحو الترشح للنيابة.

معنى هذا أن لعامل القسر مكانة فائقة المعتاد، في إحداث الولاء السياسي وتوزيعه، وفي رسم خريطة النفوذ السياسي ومواضع الكتل الشعبية المختلفة من اتجاهاتها وتقاسيمها. والحق أن القسر ـ ولو موّهته أقدميّة الولاء ـ كان، على الدوام، عاملاً بارزاً من عوامل هذا الولاء، وكانت، مثلاً، الزعامات التقليدية، ـ وبخاصة ـ تسوق به وبغيره تشكيلات مختلفة وأفراداً من الأوساط المكونة لمجال كل منها. فلا يصح تصور النمط القديم من الولاء ـ على ما يوحي به اليوم منطق الحنين إلى القديم ـ على أنه كان مجرد غرام بالزعيم أو ببيت الزعامة، واندفاع في خدمة هذا أو ذاك، خالٍ من القسر ومن المصلحة. يبقى رغم هذا الاستدراك، أن غلبة القسر وضعف الشرعية في تكوين زعامات اليوم، يحملان كتلاً كبيرة جداً من الناس على البقاء طافية، فالتة، إلى حد بعيد، من عقال الاستقطاب السياسي. فهي

تقصر علاقتها بالزعامة العاملة في دائرتها على الاقتراب، في حال الخوف والرغبة في اتقاء الأذى، أو عند بروز مصلحة أو ضرورة أو استجابة لداعي الاحتياط والتحسب، وطلباً للسند والأمان، في ظروف يبدو فيها الطلب على المحسوبية ورهن الحقوق والمنافع بها أشد استشراء مما كانا عليه في أي وقت مضى. على أن الذي يطأطىء تحت وطأة الحاجة الخاصة، كثيراً ما يفصح عن تبرمه بهذا الاضطرار، وعن مقته، في مجال الشؤون العامة، جمهور القائمين على هذه الشؤون ومسلكهم السياسي وأساليبهم الشخصية في التصرف والعمل أيضاً. هذه الكتل العريضة من المعارضة الطافية، المطاطئة أحياناً لضغط الحاجات أو إلحاح المخاوف، تتسم، على الأغلب، بظهور سلبي. فلا تنشأ منها ديناميات أو تيارات سياسية واضحة الوجهات، ولا تبدو متعلقة تعلقاً مباشراً بالساسة الذين يدّعون معارضة واضحة الوجهة، إلى هذا الحد أو ذاك. ولعل أظهر ما يعزى إليه هذا الانفصام هو الشعور العام بخواء المعارضة، حين لا تشتمل دائرتها على سلطة الداخل ووصاية الخارج، والشعور، من جهة أخرى، بصعوبة الإفضاء، مع هذا الاشتمال، إلى استراتيجية فعلية للعمل السياسي. وهي صعوبة أظهرتها، من غير إبهام، بل بقسوة بالغة، اختبارات السنوات القريبة الماضية.

مهما يكن من أمر، لا يقوم دليل على أن ضالة الشرعية التي لطواقم السياسة والسلطة اليوم، تقلل في شيء من حدة الاستقطاب الطائفي. هذا الاستقطاب يفضي إلى الانعطاف بالتيارات الطائفية المتقابلة نحو ما تبدي مقتاً له في أوقات التراخي. فيظهر قبول أساسي لساسة طائفيين، هم على صعيد آخر، موضوع رفض أساسي. هكذا يعتبر ركناً لمكانة الطائفة، في الصيغة الجديدة، من نظر إليه على أنه بلية للكبير والصغير في الطائفة وعبء ثقيل على الكرامات والحريات فيها. وهكذا يحظى بتسليم إجمالي نفوذ الحليف الإقليمي أو الدولي الذي ينظر إليه بريبة عميقة، حالما ينتبه إلى تفاصيل السياسة والحياة، أو حالما يشرد النظر من زاوية (طائفية، مثلاً) إلى أخرى (وطنية، مثلاً) لا أكثر ولا أقل. هكذا، إجمالاً، يبدو الرفض ملابساً الخضوع والتنافر الطائفي كابحاً النفور، في كل طائفة، ممن يكمون الأنفاس فيها ويعيثون باسمها في الأرض ويسوّغون تقبلهم رهن البلاد كلها بحفظ موقع للطائفة من المعادلة العامة. فينتهي الأمر إلى نوع من استعصاء البت: من هو محبوب ومن هو ممقوت وما هو مطلوب أو مقبول، وما هو مرفوض، لفرط تداخل وجوه مختلفة للبشر والجماعات والقوى والتصرفات. ولكن هذا الخليط كله

ينم بعدم الاستقرار وبتغيير متربص، يصعب القطع في وجهته وتعيين مآل معلوم له.

١٢ ـ كلفة الحط من شأن السياسة

يزعم ما هو اجتماعي لنفسه علوّ الكعب عمّا هو سياسي وحسب. فهو يكتسب من تنوع أبعاده وخروجه عن مجرد الإرادات المفردة، ملحميّة وشرفاً وعراقة في الكينونة وقابليّة للثبات، لا تطمح إلى مثلها السياسة، بما هي تقلب حسابات وأحلاف، وخطأ وصواب، وهشاشة وتقريب في المواقف والمواقع. لذا، يزعم المتعلقون بماضي التجربة اللبنانية، والراغبون في وجود مستأنف للغابر من قواعدها وموازينها، أنها إنما كانت تجربة اجتماعية، مستحقة، بالتالي، صفة التاريخية، وأن اختلالها ونقضها، إنما كانا، بخلاف ذلك، سياسيين لا غير. أي أنهما حصلا بفعل فاعلين، فيحاسب عليهما الفاعلون، ولا تسأل عنهما التجربة نفسها، ما دام أن «اجتماعية» هذه الأخيرة، تبعد عنها المساءلة أصلاً. ولا بدع أن الذين يخالفون هذه الفرضية، فيصرون على استذكار ما كان من سياسة في الاجتماعي وله، وعلى استحضار ما لسياسة الحاضر (أو الماضي القريب) من أبعاد اجتماعية، ينعون على أهل الفرضية المذكورة ما فيها من نزوع إلى التبرير، ومن رفض عصبي للتغيير، ومن ازدواج في المكاييل والمعايير. وليس خطأً أن ينسب كل من التوجهين، المحافظ والتغييري، إلى مصالح ورؤى، تجمعت ملامحها في الحرب وبنتيجتها، وهي، في جانب رئيس منها على الأقل، رؤى ومصالح طائفية. فليس أقرب من الترجيح أن من كان لهم موقع غالب في الصيغة القديمة، يبتغون استئنافها، وأن من وجدوا في الصيغة الجديدة تحسيناً لموقعهم، ينزعون إلى المنافحة عنها. ذاك ترجيح تبدو بساطته مثيرة للريبة، ولكن بينه وبين واقع الأمور حبل موصول، وهو لا يمنع وجود حقيقة للوضع تتعدى التنازع بين رغبتين طائفيتين، ولا يمنع أن تشبث الطائفة بأمانٍ أو أوضاع، تخالف مقتضيات التماسك الوطني، ينذر بالانتهاء، ذات يوم، بلية للطائفة، ومن ثم للوطن كله. من جهة أخرى، ينزع القائلون بأن ما شهده لبنان من حروب، إنما كان حروب الأغيار على أرضه، إلى صرف النظر عن بواعث النزاع، الماثلة أو الكامنة في المجتمع اللبناني، وفي نظامه السياسي بخاصة، وهم يلتقون القائلين بشرعية تاريخية، متمادية مستمرة، لموازين هذا المجتمع وللنظام الذي يرونه تعبيراً عنه، أي

أنهم يلتقون من سميناهم «الاجتماعيين» وربما لا يكون هؤلاء وأولئك غير فريق واحد. هؤلاء يرمون مناوئيهم من المشددين على مسؤولية المجتمع ونظامه، عما شهداه من نزاعات، بممالأة «الغريب» على المجتمع والنظام وبالولاء الناقص للوطن، في نهاية المطاف. هذا فيما يتهمهم مناوئوهم بالتملص من مسؤولية، كان يحسن بهم أن يتحملوا جانباً منها، في الأقل، وبالتلبث عند صيغة فقدت، على وجه التحديد، شرعيتها التاريخية، وبإلقاء اللوم حصراً على الغير، تبرئة للذات وللصيغة المذكورة عينها. هذه المواجهة تنتهي أيضاً في خطوطها العامة ـ رغم احتمالات المخالفة والخروج في كل طائفة ـ إلى ملابسة إجمالية لخط القسمة الطائفية المعهودة.

على أن أهم ما تفوته المواجهة الموصوفة على اللبنانيين، إنما هو تضافر جهود لها قدر مقبول من تنوع المناشىء ومن تمثيل المواقع، على النظر في أزمة النظام الاجتماعي ـ السياسي المستفحلة، شهراً عن شهر، منذ خروج البلاد من الحرب، وفي شروط الخلوص منها وإمكاناته. وذاك أن القول بأن تحكيم قوة خارجية في كل نزاع داخلي، واستمدادها الطاقة لإلزام الأطراف السياسية أو الطائفية، عند اتخاذ أي إجراء أو سلوك أي منعطف وإسلاس القياد لها، من غير قدرة على الإبداء أو الإعادة في الشؤون الخارجية أيضاً، إنما تؤول كلها إلى مزيد من تفتت الحياة السياسية، وإفراغ السلطة وممثليها من الشرعية ومن السيادة معاً، ومن المقدرة على استخلاص محصلة للموازين الداخلية في كل أمر أو قرار (وهذه جملة السمات التي تجعل السلطة سلطة سياسية)، إنما هو قول لا يعدو جادة الصواب، ولا يحتاج الوقوف على صحته إلى إمعان نظر. غير أن الاكتفاء بترديده ينتهي عادة (بل دائماً!) إلى صرف الانتباه عن وجود أزمة كبرى متمادية في البلاد، ترقى، على الأرجح، إلى ما قبل الحرب، هي أزمة شحّ في الموارد الداخلية لوحدة السلطة ولقدرتها على الإلزام العام. وهذه أزمة يزيدها، اليوم، عن عمد وعن غير عمد، اضمحلال الحدود بين ما هو لبناني وما هو مشترك في السياسة السورية لشؤون لبنان، وتسليم الساسة اللبنانيين، زرافات ووحداناً، بهذا الاضمحلال. على أن الدور السوري، وهو يزيد الأزمة المشار اليها استفحالاً وعمقاً، مرحلة بعد مرحلة، ويحجبها أيضاً ويموّه ملامحها، إذ يحلّ التحكيم والحسم الخارجيين محل الامتحان، الذي لن يكون من مواجهته بد، في يوم من الأيام، لقدرة البلاد ونظامها على إنتاج آليات ذات حظ من الفاعلية والاستقرار للتحكيم والحسم

الداخليين. السؤال الكبير، إذاً، يتناول الكيفية التي يمكن أن تتماسك بها قاعدة اجتماعية سياسية للسلطة. وهي قاعدة يجب أن تكون كافية لمنح السلطة شرعية تتعدى الشكل، فتتيح لها (أي للسلطة) أن تحصل حداً كافياً من الوحدة، أي قدرة على التوصل إلى القرارات، وحداً كافياً من الإلزام، أي قدرة على إنفاذ قراراتها وعلى التفادي من تعطيلها. هذا في بلاد يشاهد فيها بالعين المجردة دور الوصايات الخارجية، في منع هذه القوة الطائفية أو تلك (أو هذه وتلك) من ممارسة الفيتو أو شل النظام بالإضراب عن المشاركة السياسية او التلويح بالعصيان المكشوف... إلخ.

وليس جائزاً الشك في أن الأرجحية الطائفية، التي وسمت نظام الحكم إلى نهاية الحرب، كانت ـ فضلاً عن استوائها سبباً ومصدراً للعنف السياسي ولسرعة العطب الوطنية ـ أداة، تباينت أقدار فاعليتها من عهد الى عهد، لتوحيد موقف السلطة وإنفاذ قرارها. ولكن هذه الأرجحية قد انقضى عهدها، اليوم، بعجرها وبجرها، ولا محل، في المضمار الذي نحن فيه، للتأسف على ما فات. بل إن هذا التأسف، لا يبدو بريئاً من مساندة الوصاية الخارجية (التي انقطع على كل حال حبل المناقشة في الشروط الداخلية والخارجية للخروج من دائرتها أو لتقليص ظلها) في تمويه الأزمة، والبناء على استمرارها وتفاقمها. فهو أي التأسف، يوحي، بدوره، أن ثمة «سجيّة» تاريخية للوضع اللبناني، لا تزال فاعلة، وأنه يكفي أن يترك هذا الوضع «على سجيّته» ليستعيد عافية، أخذ من كانوا، في ما مضى، ينكرون كل أثر لها، ينسبون إليها، اليوم، صموداً خرافياً. والحال أن الأماني التي لا تزال تستوحي صورة لمستقبل البلاد من صورة (مجملة) لماضيها، قد بات أساسها خرافة نخرة، من زمن طويل، وباتت هي نفسها أضغاث أحلام. فإن هذا الأساس ينتهي إلى ديمغرافيا بائدة، وصورة للعلاقات الطائفية يسقط منها ميراث الحرب وما قبلها، وخريطة للقوى السياسية تستثني أهمها وأوسعها نفوذاً في الواقع. والحال أيضاً أن ما يشتكى، اليوم، غيابه ونزول الخرافة منزلته، بفعل ما سبق حديثه من نحو نحاة الجدل في شؤون الحرب والسلم اللبنانيين، إنما هو الصورة الراهنة لإمكانات تماسك البلاد، وإنتاج المجتمع سلطة تقوى على حكمه، من غير أن تضطر الى خيانته.

ثالثاً: إقبال العيش المشترك أم تدابُر المسالمة؟

١ ـ السلام أن يرعى ميثاقه

تلك خصائص للتجربة اللبنانية عرضناها، لا على أنها ثوابت، بل على أنها سمات مكونة لسيرورة، لم تكن الأزمات والمنازعات قليلة الحضور فيها، ولا ضئيلة الأثر في رسم سبلها. بل إن السمات المذكورة، تظهر رسوخ الميزان اللبناني وهشاشته في آن. إذ هو سريع الاضطراب، عسير الاستعمال والتعديل، ولكن المختلفين فيه، ليس في متناولهم غيره، ولا هم يركنون إلى غيره في نهاية المطاف. على أن اضطراب الميزان واعتداله تباعاً، إن كانا يفضيان، كل مرة، إلى مزيد من التسليم بجودة أحكامه وبضرورة صونه وإصلاحه، فهما لا يخلوان، كل مرة أيضاً، من آثار مضرّة به وبمستعمليه. من ذلك أن تكرار الاضطراب يضعف الثقة بإمكان التعويل على صيغة، مهما تكن، وحسبان المستقبل بالاستناد إليها. فالميزان الذي يكثر تقلقله وتخلعه، ينتهي به الأمر إلى اعتياد التقلقل والتخلع، بل إلى إدمانهما، وإلى زرع القلق والخوف في نفوس المعوّلين عليه. ثم إن الميزان الذي لا يحسن أصحابه تعديله، سرعان ما يتكاثر عليه المعدّلون من الأربعة الآفاق، وقد يخربونه تخريباً، لا يرجى بعده إصلاح، وقد يؤوبون به قطعاً إلى ديارهم. ليس الحديث حديث ثوابت إذاً، وإنما هو حديث تجربة (هي التجربة اللبنانية) تبدو قلّباً خلّباً لدى القراءة. فهي قد تفيد بما يعرف عنه الضرر، وقد تتزلزل بما يرتجى منه التثبيت. وإنما نقول «قد»، لأن الأمرين بعيدان عن الاطراد.

هذه التجربة اصطلح على تسميتها تجربة حياة مشتركة. وقد أحصينا ـ على ما سبق بيانه تواً ـ خصائص لها مستخلصة من تاريخها، ولكنها لا تسم، على التحديد، لحظة بعينها من لحظات هذا التاريخ. فبقي أن نلتفت إلى تجلي الخصائص المذكورة، سلساً كان التجلّي أم متعسراً، في يومنا هذا. نسأل، إذاً: أين نحن اليوم من الحياة المشتركة أو أين منا الحياة المذكورة، بعد العقدين اللذين قضتهما في جلجلة؟ والفائدة من التطويل ضئيلة في هذا الصدد، فلنلزم جانب الإيجاز.

إذا صحّ ـ وهو صحيح ـ أن الحرب جلجلة للحياة المشتركة، فإن أولى منطويات السؤال أن ننظر ما إذا كان السلام قد حلّ في ديارنا حقاً. تقضي الحشمة، وقد ذكرنا طرفاً من خبرها، أن لا نزعم الاستهانة بما هو محقق من حصر رياح القتل

والدمار، ولا بما هو شائع من أخبار الإنماء والإعمار. ولكن الحشمة تقضي أيضاً بتعمد التشديد على ما استبقي من عدة الحرب وعديدها، وعلى ما أسند بقدرة القادر من أدوار إلى كثيرين من أهلها، وكأنما حفظت لها بذرة أو بذور في لب السلام ليوم يحتاج فيه إلى تكثير البذرة وإنمائها وإطلاقها جائحة، تأتي على الأخضر واليابس.

نحتاج أيضاً إلى تكرار القول إن السلام نفسه، لبث قريب الشبه بالحرب تخاض بوسائل أخرى. وقد أشرنا، قبل سنتين، إلى أن عبارة كلاوسفيتز لا يجوز قلبها(*) وشاعت، بعد ذلك، العبارة المقلوبة بعض الشيوع، ولا فخر. ولكننا أهملنا السؤال وأهمله غيرنا عما يجعل السياسة عندنا حرباً مقلوبة. فإذا طرحنا هذا السؤال، اليوم، تراءى لنا الجواب غير بعيد. وهو أن السلام لا يكون قد استقام، ما دام أطرافه يتقبلون الخروج المتكرر، من هنا وهناك، على الميثاق الذي اعتبر أساساً للسلام المذكور. هذا، حين لا يتحينون الفرصة للخروج العامد طلباً لمكسب أو تخلصاً من خسارة. إذ السلام لا يعدو أن يكون، أصلاً، حالة التسليم العام بسيادة المواثيق، ما دام لم يحصل التسليم بتعديلها أو تبديلها. وقد اعتبر ميثاق الطائف ـ وهذا معلوم ـ ميثاقاً لسلام اللبنانيين. ولكن هذا الاعتبار كان، في مبدأ أمره، غير متكافىء القسمة بين كفتي الميزان الطائفي. ثم توالت الخروق في التطبيق، وحالات التلكؤ في بعض جوانبه. وكان في بعض ذلك ما يشي بخروج فاضح على روح الميثاق، بل بقلب لوجهة مساره، وانحياز عن مآل إعماله المتوخى، وتغيير لمعالم الصورة التي كان يفترض أن تتخذها البلاد في ظله. هذا، بينما كان المعوّل، في الأصل، على أن تصلح جودة التطبيق بعض ما كانت قد أفسدته ظروف الإبرام...

والجانب الذي يجب إبرازه، أولاً، بين مظاهر التحلل من ميثاق الطائف، هو، في نظرنا، الجانب الخارجي. فقد انفرط، على وجه السرعة، عقد الهيئة التي كانت مكلفة أن تدرأ عن لبنان وقع التجاذب المباشر، ما بين الراعي الأميركي، الذي يقع عليه أيضاً أن يداري نوبات الغضب الإسرائيلية، والمشرف السوري، الراغب في أن تبقى له يد طليقة في لبنان. وهكذا عاد التجاذب ليجد في لبنان ساحة ومختبراً، من الجهة الأميركية، بخاصة. وذلك أن الجانب السوري يرى في

(*) بيضون، أحمد، «قبل الطائف وبعده، مطالعة في بعض مسؤوليات اللبنانيين»، النهار، الملحق، ٢٥ تموز ١٩٩٢.

موقعه اللبناني غاية، ويصمم مبادراته الآيلة إلى ترسيخ قدمه في هذا الموقع، فيستثمر، لهذا الغرض، لحظات القوة في موقفه الدولي، وهو، بخاصة، في الأعوام الأخيرة، موقفه حيال حاجات الولايات المتحدة الأميركية ومطالبها. وأما الجانب الأميركي، فيتخذ لبنان وسيلة وميدان كرّ وفر، يحاول بهما أن يحمل سوريا على تلبية رغباته في شؤون ومواقع معظمها غير لبناني، أصلاً. هكذا، يتذكر الأميركيون ما رتبه ميثاق الطائف على السوريين من موجبات، كلما احتاجوا إلى إحراج سوريا في شأن إقليمي ما. ويقدم السوريون على مزيد من إجراءات الضبط والربط في لبنان، كلما آنسوا زيادة في الحاجة الدولية إلى معونة أو ملاينة منهم، تتصل بالشأن الإقليمي أيضاً. هذا، بينما يبدو الخط العام لسلوك إسرائيل في لبنان، في معظم تجلياته، خط إثبات للمقدرة على التصدي العنيف (والطفيف الكلفة) لكل ميل، يظهر من رياح المفاوضات على مصير هذا الشرق، إلى الجري بما لا تشتهيه السفن الإسرائيلية. وأهم طرف من أطراف المفاوضات، يلوّح الإسرائيليون في وجهه بهذا العنف، هو الولايات المتحدة الأميركية.

والخلاصة في هذا الباب، هي أن ما أوحى اتفاق الطائف بوجوده، من توافق إقليمي ودولي على معالجة ما هو واقع على لبنان، مما لا طاقة للبنانيين وحدهم بمعالجته، إنما هو شبهة توافق، ومبدأ لا يليه الفعل المناسب له، وإنما يترك مصيره فريسة لحرب دبلوماسية متمادية، تتعدى أغراضها لبنان من كل جانب، فيكاد لا يذكر بين هذه الأغراض. عليه، امتنع أهل الحلّ والعقد في المجتمع الدولي عن إفراد القرار ٤٢٥ بسعي خاص، يماشي خصوصيته، وجاوزوا ذلك إلى زج لبنان في مفاوضات تفيض عن إطار هذا القرار من كل حدب وصوب، ويحتل هو فيها مكانة خلافية، محفوفة بالشبهات واحتمالات النكران. من جهة أخرى، ترك جانباً حديث إعادة انتشار القوات السورية العاملة في لبنان، وانحصر أمره ـ على ما سلف ـ في إشارة يمليها اعتكار المزاج الأميركي من تقلبات التفاوض، بين حين وآخر. وبدأت تظهر في المواقف الإسرائيلية إشارات إلى رغبة في أن يتضمن السلام الإقليمي العتيد ضماناً سورياً للأمن، في الجهة اللبنانية من حدود إسرائيل الشمالية. وهو ما كان الخط الأحمر الشهير، يمثل منذ عام ١٩٧٦ إباء الإسرائيليين له، وهو ما ينّم أيضاً بتحولات، يحتمل أن يسفر عنها السلام في العلاقات والأدوار الإقليمية، ويحتمل أن يواجه لبنان من جرائها امتحاناً عسيراً لمقومات موقعه ودوره الإقليميين. هذا كله هو ما نشير اليه بالقول إن السلام اللبناني

بوجهيه، الإقليمي والدولي، لم يتخذ، بعد اتفاق الطائف، صورة جليّة الملامح، بل بقي حرباً، تخاض بوسائل أخرى، بل بالوسائل نفسها، جزئياً، إذا نحن اعتبرنا بالمسلك الإسرائيلي، مثالاً، لا حصراً. وهي حال نستوفي نعتها بالقول إننا، في الجهة الخارجية من وضعنا، حيال ميثاق ما يزال غير معمول به.

وهذه حالنا أيضاً، إلى مدى بعيد، في الجهة الداخلية من هذا الوضع. وقد رأينا كم هي ثقيلة الوطأة مسؤوليات الخارج. ولكن مسؤوليات الداخل، أظهر للعيان، وأيسر متناولاً على الذاكرة. وفحواها أن الميثاق الجديد لقي ـ على ما أسلفنا بيانه ـ قبولاً متبايناً في الوسطين الطائفيين، المسيحي والمسلم. وهذا قول تبقى له وجاهته، وإن كان يجب تقييده بذكر حماسة بعض المسيحيين له، وفتور بعض المسلمين حياله. فقد عزفت قوة مسيحية ذات شأن عن التسليم بروحيته، حيث كان يطبق. وحاول بعضهم الزوغان من موجباته، ما استطاع، وهو في موقع المسؤولية عن تطبيقه. ومالأت قوى جلها إسلامي (وإن كان الجل لا يمنع من إدراكنا تنوع الكل) ما ظهر من ميل إلى تجميد البعض من موجباته، وعمدت إلى خرقه، حيث ظهر لها صالح في الخرق، ولم تبالِ حق المبالاة بما يسمّيه الميثاق نفسه، والدستور من بعده، ميثاق العيش المشترك. وكانت قلّة المبالاة هذه ـ أو عدمها ـ هي، لا غيرها، السمة الرئيسة للحرب، التي يفترض أن الميثاق الجديد والدستور قد أنهياها. ولما لم تكن الانتخابات قشة، فإننا نقول إن الجبل الذي قصم ظهر البعير، كان الانتخابات النيابية. وكان عهدنا بهذه البلاد، أن الخلاف بين رئيسين فيها، يمنع من تغيير الحكومة شهوراً لا تنتهي، وهو لا يزال. فباتت معارضة، لها حجم المعارضة التي جبهت قرار إجراء الانتخابات، ولها صفتها، عاجزة عن إطلاق مفاوضة غير صورية في شأن القرار المذكور. وبدا وكأنه يمكن أن تضع طائفة يدها على انتخابات هي، في مبدئها، التعبير عن سيادة الشعب كله، وكأنه يمكن أن يبقى بمعزل عنها جناح من جناحي البلاد. هذا، مع أنه لا بد من إنصاف المسلمين بالتشديد على أن انتخابات، يقبل عليها المسلمون، فعلاً، لم يكن يمكن أن يقتصر تمثيل نوابها على ١٣،٨٪ من الناخبين وأن إقبال المسلمين لم يجاوز كثيراً مشاركة المسيحيين، حيث لم يقاطع الزعماء المكرسون على هؤلاء، أي في الشمال، مثلاً. وأياً يكن الأمر فإنه خُرق الميثاق (خرقاً لا غبار على صفته القانونية بطبيعة الحال) وهو ما يحول دون السلام واستحقاق اسمه، وهو ما يقرب السلام من صفة الحرب الباردة.

٢ ـ من السلام إلى الحياة المشتركة

هذا، ونحن اللبنانيين، لا نقنع بتجربة شعبنا باسم السلام، وإن صحّ منا عقد النيات على احترام ما نتواطأ عليه من مواثيق. بل نحن نرى لتجربتنا ملامح السلام، حين نخرج من الحرب لا غير، ونؤثر تسميتها، في ما خلا هذا الظرف، تجربة حياة مشتركة. والحياة المشتركة لا يستنفدها السلام، وإنما يؤسس ميثاقها المشاركة الصعبة، لا مجرد المجاورة، الخالية البال من جهة الغير. في تجربة الحياة المشتركة، إذاً، إقبال على الغير واستدراج له إلى قدر وافٍ من المخالطة، ولا يسمى حياة مشتركة مجرد الأمان من شر الشريك المزعوم. فما حال الحياة المشتركة، اليوم، في ما يعدو السلام، بعد أن عاينا ما ابتلي به ميثاق السلام من تخريق، وما آل إليه السلام، إذ قارف أن يرتد إلى مجرّد حلول للعنف السياسي، أي الرمزي، محل العنف المادي؟ ما الذي تبقى لنا من حال الحياة المشتركة؟

معلوم ان الحياة المذكورة ليست مجرد زيارة في العيد، ولا لقاء في موسم. وإنما هي صيغة حياة تامة، لا تقتصر على مستوى أو حيّز من وجود البشر. ولا هي أيضاً مجرّد مشاركة اقتصادية، ولا هي مجرّد تقاسم لمناصب الدولة. وإنما كانت الحياة المشتركة، قبل الحرب، مخالطة نامية في الإقامة وعشرة في المدرسة والجامعة، وفي المنتدى والمقهى، وتلاقياً يومياً في مرافق العمل والإنتاج، وترددا إلى أسواق واحدة، وزمالة في نواد وجمعيات ونقابات، وغير ذلك كثير. وهي كانت، بعد ذلك، أحزاباً مختلطة إلى هذا الحد أو ذاك، ومشاركة في انتخاب النائب ومجلس نواب، لا توافق خريطته السياسية، بأي حال، خريطته الطائفية. وكانت أخيراً ـ أخيراً لا غير ـ وزراء ورؤساء ذوي سلطان، قليل أو كثير.

وليس يفوتني أن هذا كله، كان نسبياً، وكانت تعتوره نقائص ومنازعات، وتتخلله سدود. فإن بعض المناطق كان منفرداً بصفة طائفية واحدة، وكان الاختلاط من دون غلبة للون طائفي أمراً استثنائياً للغاية. وكثيراً ما كانت المسؤولية أو القيادة في مؤسسات الإنتاج والخدمة في جهة طائفية، والعمل المنقاد في جهة أخرى. وكانت لمعظم المدارس صفة طائفية فاقعة، وإن لم تمنع وجود أقلية فيها ذات صفة طائفية أخرى، ولكنها مرتاحة إلى الجوار المختلف عنها مغتنية به، بل هي أحياناً صاحبة ميزة فيه تشبه ميزة الضيف المكرم. وقد شهدت سائر المؤسسات غلبة طائفية ما، وشهدت صراعاً طائفياً أيضاً، وكان الاستقرار على حال بعينها

للمشاركة أمراً أقرب إلى الندرة. وكان الصراع سنة في مؤسسات السلطة وعليها، وكان بعضه طائفياً، والصراع سنة لأهل السياسة والسلطة في كل حال. وهذا كله سبق التنويه به.

على أن كثرة العورات في هذه الحياة المشتركة، ما كانت لتحول دون الوقوف على ما كان لها من سعة المساحة، قبل الحرب، وعلى قوة النمو التي كانت ماثلة في مستوياتها العميقة على الأخص أي في مستويات الإقامة والتعليم والعمل مثلاً. هذا كله ضمر كثيراً في الحرب، وكان التنازع الطائفي على الدولة وعلى المدينة، قد باشر زلزلة قواعده، قبل الحرب. وقد اتخذت هذه الزلزلة صورة رئيسة، نسميها صورة التبلّر الطائفي، أي نزوع الطوائف، بما هي طوائف، إلى اتخاذ صورة المجتمعات المتكاملة الأبعاد، البالغة هذا الحدّ أو ذاك من تمام البنى والوظائف.

وذلك ان الطوائف لم تكن كلها طوائف، بالمعنى الذي نعرفه اليوم في هذه البلاد، قبل ثلاثين سنة أو أقلّ من ذلك أو أكثر، بحسب الحالات. لم يكن تمثيلها السياسي يرى إلى نفسه دائماً على أنه تمثيل طائفي، في الدرجة الأولى، بل على أنه، في الدرجة الأولى، تمثيل جهوي أو عائلي أو حزبي. ولم يكن لها جميعاً مؤسسات تعليم ومؤسسات رعاية مختلفة الوجوه، تغنيها عن مؤسسات سواها، وتكاد تغنيها عن مؤسسات الدولة، إذ تفي بحاجتها أو تكاد. ومعلوم أن الطوائف المسيحية والطوائف الإسلاميّة، لم تكن على سويّة واحدة في هذا المضمار، وأن المسلمين تطيّفوا متأخرين وتطيّفت طوائفهم تباعاً في لبنان الكبير، بعد أن انزاح الظل العثماني عن هذه الأصقاع وعادت الدولة ليست لهم، أو لمن كانوا الأكثرية من بينهم، في تلك الأيام. ومعلوم أن الشيعة، مثلاً، انتظروا إلى نهاية الستينات حتى أنشىء لهم مجلس، واستحدث لهم تشريع خاص بهم، وباشرت الطائفة بذلك وجودها، بما هي هيئة جامعة لأفرادها، بعد أن كانت تجمعات، ينقسم كل منها بين عوائل وعشائر وزعامات. والحق أن بروز الزعامة العائلية، كان يحجب الطائفة في كثير من الحالات؛ إذ يقسمها، ويفتح أبواب التداخل ما بين أقسامها وأقسام من طوائف أخرى. وكانت الأحزاب الطائفية، لا العائلات، على درجة استثنائية من القوة في أكثر الطوائف تبلّراً وأوسعها طبقة وسطى، أي عند الموارنة. وكان كسب حزب من الأحزاب غير الطائفية لبضعة نفر من الموارنة، يعد نصراً مؤزراً. هذا، بينما أخفق الشيعة إخفاقاً مبيناً حتى السبعينات (وهم كانوا على الدرجة الدنيا من هذا السلم) في تكوين حزب طائفي لهم، يعلو اسمه، ويستتب

أمره. وكانت شبيبتهم كثيفة الحضور في الأحزاب غير الطائفية، حتى إنها كادت أن تقضي على بعضها حين خرجت منها، وضوت إلى الطائفة المتنامية الظل.

اليوم بلغ التبلّر الطائفي مداه، وأدرك مبتغاه. فعاد متعذراً، تقريباً، أن ننسب شيئاً أو شخصاً ما إلى عائلة أو قرية، مثلاً، وننسى نسبته إلى طائفة. وضيّق التهجير من فسحات الإقامة المشتركة، وهذا أمر لم نخطُ في إصلاحه، حتى الآن، إلا خطوات محدودة. وإذا كان يرجى للتهجير الريفي علاج ناجع إلى حد مرض، فإنه من دواعي الأسى أن لا يعود الاختلاط، في الضاحيتين الشمالية والجنوبية وفي بعض أحياء بيروت، إلى ما كان، وأن لا يعود في رأس بيروت إلى أحسن مما كان. ولقد تبع هذا الفرز في مؤسسات الإنتاج والخدمة، فعادت لا توجد منطقة صناعية، مثلاً إلاّ وعليها صبغة طائفية غير خفية. وعادت إدارة المصرف، تبحث لكل فرع من فروعه عن مدير ومستخدمين، يجانسون الوسط الطائفي الذي أنشىء فيه الفرع. وتفرعت دوائر الدولة نفسها وفق نوع من اللامركزية، جمع ما بين الجهة والطائفة. وبادت، على ما هو معلوم، أسواق بيروت، وعاد غير مؤكد أن يكون للحياة المشتركة حصة ذات بال في قيامتها العتيدة. وأدرك القدر نفسه مؤسسات التعليم، بما فيها المدارس الرسمية، التي كانت مميّزة حتى الحرب بقدر مقبول من الاختلاط، في المدن بخاصة. وباتت الجامعة اللبنانية نفسها، وهي كانت أوسع مختبر لتخالط النخب، فروعاً، معظمها ذو لون طائفي غالب، يناسب لونه الجهوي. وتزودت كل الطوائف، في أعوام الحرب، بالمزيد من المدارس والمشافي وغيرها، من دور الرعاية، الخاصة بأبنائها عملياً، بعد أن اقتسمت، في ما بينها ما عند الدولة من هذا كله. وما كانه حزب الكتائب وحده، قبل الحرب، أي الحزب الطائفي غير المحدود بنطاق معين من البلاد بات له نظائر في طوائف أخرى.

٣ ـ من أعراض التبلُّر

هذا الذي نسميّه التبلّر الطائفي، يظهر اليوم في مستوى أول، سطحي، عبر اتحاد السياسي بالمذهبي، اتحاداً ثابتاً مكرساً بسلوك السلطات العامة المسؤولة. فرؤساء المذاهب باتوا يتدخلون في كل ما يتدخل فيه السياسيون وفي غيره، ويراجعهم، دون فصل، الراغبون في تطليق أزواجهم، والراغبون في تزفيت طريق أو في الحصول على منصب في الإدارة العامة، والراغبون في رجوع السيادة

اللبنانية إلى صباها القديم، بهبّة طائفية شماء، ولا تهدأ الهواتف ولا الزيارات بين «الروحيين» من جهة، والرؤساء والوزراء ومن جرى مجراهم (والسفراء أيضاً) من الجهة الأخرى. ولا جرم أن «الروحيين» مطمئنون إلى هذا الوضع الذي وضعتهم إياه الحرب وعشاياها، وأنهم راغبون، من هذه الجهة، في الزيادة، لا في النقصان. وهو وضع تحصّل لهم، بعدما ناضل رؤساء الجمهورية، عقوداً، وهم يسعون، اختياراً أو اضطراراً، في تأسيس حياة سياسية للبلاد، لتقليص ظل البطاركة عن دائرة عملهم، وبعدما كان مفتي السنّة موظفاً كبيراً لدى رئاسة مجلس الوزراء، وبعدما لم يكن للشيعة، إلى نهاية الستينات، مؤسسة مذهبية جامعة، أصلاً... إلخ. والروحيون دائبون فوق ذلك في تخصيص سعيهم بتسميات سامية: فهو «وطني»، وهو «روحي» طبعاً. على أن هذه النعوت، عادت لا تنتهي إلى فصل السعي المذكور عن السياسة، بل إلى تكريسه سياسةً متفوقة مشتملة على سياسة السياسيين. غير أن عالم السياسة، بطبعه، عالم انقسام وخلاف. ولا يسع وصاية المراجع المذهبية عليه، أن تثمر شيئاً غير النحو بكل نزاع سياسي في البلاد إلى التحول نزاعاً مذهبياً. فإن هذه الوصاية، تنزع إلى جعل الطوائف وحدات سياسية متواجهة. وهي ـ أي الوصاية ـ إن لم تفلح في منع الاختلاط السياسي واقعاً، بمعنى نشوء أحلاف بين سياسيين متنوعي المذاهب، فإنها تحدّ من مدى هذا الاختلاط (الذي يجافي منطقها) ومن عمقه وفاعليته. ولا يكفي لإبعاد هذه الصفة المذهبية عن نزاعات السياسة، ميل المراجع المذهبية إلى اللياقة في التخاطب وتبادل التبجيل واجتناب «السوقية» الملازمة لبعض اللغة السياسية، وهو ميل غير ثابت، على كل حال. بل الحد الفعلي لهذه الصفة ماثل في الضعف الواقعي، الذي تتسم به، الى الآن، سيطرة كل من المراجع المذهبية على مقاليد التمثيل السياسي لطائفته. وقد كان تحول هذا الضعف إلى قوة وهيمنة، حين يحصل، نذير شؤم للطائفة في علاقاتها بسائر الطوائف، ومن ثم للبلاد بأسرها. تستوي في ذلك الموجة العارمة، التي حملت الإمام موسى الصدر، بين أواخر الستينات وأوائل السبعينات، إلى صدارة السياسة الشيعية، والموجة التي ترد إلى البطريركية المارونية، اليوم، زعامة سياسية فاعلة، فقدتها منذ العشرينات. في الحالين، جاء نزوع القطب المذهبي الى الاستواء زعيماً أول ـ بله أوحد ـ يشي بخواء الطاقم الممسك بمقاليد الزعامة السياسية في الطائفة، أو بالتشنج في علاقات هذه الأخيرة بنظيراتها. وهذا تشنج لا يداويه ما قد تعبّر عنه بعض الفاعليات في بعض الطوائف الأخرى، من مشاعر طيبة ـ لا يسعها أن تكون إلاّ محدودة ومؤقتة ـ حيال الطائفة المهضومة الحق، أو

المهيضة الجناح. يبقى أنه لا يمكن تحميل الموارنة وحدهم، اليوم، ولا كان ممكناً تحميل الشيعة وحدهم، بالأمس، مسؤولية هذا المزج المشؤوم بين مستويات الزعامة المختلفة. فهذا المزج المفضي إلى التماهي بقطب واحد هو دأب الجماعة المحاصرة، تتحول إليه إذا قطعت دونها السبل. قد يقع على الطائفة ـ إذا راجعنا سياق الأزمة كله ـ جانب من المسؤولية عن أزمتها. ولكن الطوائف في بلادنا أجزاء من كل، وهذا فوق ذلك كل محدود الاستقلال بشؤونه.

على أن الأبقى من مستويات التبلّر الطائفي، قد يكون الأخفى غاية من بينها. ذاك هو المستوى المتمثل في تكثيف الشعائر، الآيل، بذريعة التعبد والتهجد، إلى إشهار وجود الجماعة لأفرادها تكراراً، وتوكيد انتمائهم إليها، من دون تقطع في آناء الليل وأطراف النهار. وينتهي هذا التكثيف، في حالات كثيرة، إلى إنشاء دوامة مترابطة الحلقات من الأصوات المرتلة أو الملحنة، ومن الحركات والسكنات، ومن الأشكال والألوان، يدوخ فيها العباد، زرافات ووحداناً، على رجاء أقصى هو أن لا يبقى فيهم وحدان، وأن يستحيلوا إلى خلايا متماثلة في جسد الجماعة الواحد. وقد أسعف التطور الفادح لمضخمات الصوت ومكبراته، سنة بعد سنة، وأسعف الاستكثار من دور العبادة، على أراضي الوقف وعلى أملاك الدولة والغير، سواء بسواء، وأسعف أيضاً تيسر نسخ الأصوات والخطوط والصور ونشرها، بفعل ما ابتدعته الفنون الغربية في هذه المضامير، وأسعف تخاذل الدولة والقانون حيال كل من زعم لنفسه نسباً دينياً، وتجرؤ من شاء، بالتالي، على اقتحام الشوارع والبيوت، بالصوت والكلمة والصورة، كيفما شاء وفي أي وقت شاء، وأسعف استسلام الناس أنفسهم، أخيراً، وخوفهم من بأس الديانين الجدد، فعمت الدوامة، وبلغت من العنف، أحياناً، ما يثبت، من غير لبس، أنها إنما تريد أخذ الناس بالعنف، لا أكثر، ولا أقل.

ويظهر المثال الشيعي احتذاء الطوائف بعضها بعضاً، واقتفاء المتأخرة منها سبيل المتقدمة نحو أطوار عليا من التبلر الطائفي. فقد كان الشيعة اللبنانيون، وهم قوم لا يقلون، ولا يزيدون تقوى عن غيرهم من الملل والنحل اللبنانية، على الأرجح، يميلون، حتى عهد قريب، إلى العبادة الفردية، ولا يجدون إلاّ فرصاً متباعدة بعض التباعد، وغير منتظمة إجمالاً لإقامة الشعائر أو إحياء الذكريات، جماعات. وكانوا أميل أيضاً إلى إنشاء الحسينيات منهم إلى بناء المساجد، مع العلم بقابلية الأولى لضروب من الانتداء واللقاء متنوعة، لا تحمل السمة الدينية بالضرورة. ولم يكن

لإقامة الجمعة والجماعة أي انتظام في مدنهم وقراهم، وكانت مواظبتهم عليها محدودة، وكانت المجالس الحسينية، في أيام عاشوراء، وفي مناسبات العزاء، أظهر احتفالاتهم الخاصة بطائفتهم، والجامعة لصفهم في النوادي والدور. وكانوا، على الإجمال، ينكرون أو يستكثرون ما يرون من أفعال الشيعة الإيرانيين وغيرهم، حين يزورون مقامات أئمتهم وأوليائهم، ولا يحذون حذوهم في هذا. ومنذ أن أدخلت أسرة إيرانية الأصل، في نهاية القرن الماضي، إلى النبطية، أسلوب الإيرانيين الفاقع في الاحتفال بعاشوراء، ظل الجدل بين علماء الشيعة اللبنانيين يتجدد، موجة بعد موجة، في جواز إيذاء النفس على هذه الصورة الدموية أو حرمته، في استحبابه أو كراهته. وظل الأسلوب المذكور، إلى هذه السنين الأخيرة، محصوراً، على كل حال، في النبطية، حيث كان لشدخ الرؤوس وللضرب بالسلاسل، إلى هذه السنين الأخيرة أيضاً، أرباب معدودون.

هذا الاقتصاد في شعائر الجماعة واحتفالاتها، وكان مآله تحريراً للأفراد، وابتعاداً عن تحويل صلتهم بالجماعة إلى لوثة وهوس واستبقاء لفسحات متسعة لانتماء الأفراد إلى جماعات أخرى، لا صفة مذهبية لها، انقلب، في السنين الأخيرة، إلى إفراط. فانتشر الحجاب بين صفوف الجيل الفتي، على الأخص، بما هو علامة مماثلة وانتظام ملتزم، وبما يجره من توزيع جديد للسلطة على النساء - وللسلطة كلها من بعد - ما بين العائلة والقرابة وبين المحيط الحزبي أو المذهبي، الراغب في الوصول بصلاحية الضبط والإشراف التي في يده، إلى أحصن المعاقل. وشهدت أحياء الضواحي الشيعية، بخاصة، هيمنة صوتية، لا سابق لها، تظهر في أوقات مختلفة، ولكنها تتمادى وتتصل في المواسم، ويصحبها طوفان شعارات وصور، يضيف فعل المرئي إلى فعل المسموع. وقد أخذ رفع اللافتات يمثل، أحياناً، ما كانته الأعلام والأوتاد والبراميل المطلية في الحرب، أي نوعاً من وضع اليد الرمزي (والعنيف، في كل حال) على شوارع وأحياء معروفة بطابع طائفي مغاير. وهو وضع يد، لا يراه القائمون به مانعاً من استكثار الحديث عن «الحوار» و «الوحدة».

هذا وقد بات يستكثر من المواسم. إذ اكتشف القوم أن لكل من أئمتهم وأوليائهم تاريخ ولادة وتاريخ وفاة، وتكونت من ذلك روزنامة تشبه روزنامة القديسين النصارى. وأخذ كل من هذه التواريخ يستوي ذكرى، تحتفل بها الجماعة، مستزيدة بذلك من مناسبات تجديد الانتماء وتوطيد التماسك. وأخذ

الجمهور يعتاد صلاة الجماعة، وتكاثرت المساجد والمصلّيات. واستمر اعتماد المعبد (وهذا تقليد سابق للحرب) حامياً للسكن غير الشرعي. وانتشر الأسلوب الإيراني في إحياء ذكرى عاشوراء إلى مواضع كثيرة جديدة... إلخ. هذا، إلى إنشاء الحوزات التي أخذت تخرج المشايخ بوفرة، لم تكن معهودة في ما مضى، وإلى تكاثر مدارس التعليم العام ذات الصفة الطائفية، وإلى ارتداد الناس، بعامة، نحو المشايخ يستفتونهم ويحكّمونهم في مشكلات وخلافات متنوعة، بعد أن ضرب الوهن أجهزة القضاء والأمن، أو اعتراها البطء الشديد، فضلاً عن كلفة الرجوع إليها، وازداد التحلل أيضاً، في المدن والضواحي، بخاصة، من السلطة العرفية، التي كانت لوجهاء العائلات والعشائر.

في هذا كله، لا يجاوز الشيعة محاولة اللحاق - على نحو يناسب استعدادهم وظروفهم الراهنة، بطبيعة الحال - بطوائف أخرى، كانت تتقدمهم كثيراً في مضامير التبلّر ومحاصرة المتفلتين المحتملين واستغراق وجود المنتمين. وقد كان المسيحيون، بحكم تشكلهم في أقليات وما تيسر لهم من إمكانات في العصر الحديث، أقدر من المسلمين على هذا التبلّر. وهذا وضع مشهورة علاماته المسلكية والمؤسسية، فلا نعود إليه. على أن الطوائف المسيحية، مشت أشواطاً جديدة في الاستزادة من هذا كله بدافع من الحرب. ولم ينجُ من هذه الاستزادة أي من مستويات الحياة الجماعية: من السياسة (إذ ازدادت الصفة الطائفية الملازمة للأحزاب، مثلاً) إلى التعليم (إذ اتسع نطاق التعليم الطائفي، واتجه إلى مزيد من الاشتمال على التعليم العالي، مثلاً) إلى الزواج المختلط، الذي تضاءلت فرصه... إلخ. هذا، ولا خلاف، في الأساس، بين سلوك الشيعة وسلوك سائر المسلمين، لهذه الجهة. ألم يصل ممثلون لبعض الطرق الصوفية السنية إلى مجلس النواب، ويصبح لبعض مشايخها لافتات تضاء بالنيون على الشوارع العامة؟ وهذا لا يعدو أن يكون غيضاً من فيض، أو علامة ينبغي أن تحفز إلى بحث واستقصاء مباشرين للظواهر والممارسات، لا نعلم، حتى اليوم، أن أحداً أولاهما حقهما من الجهد. لا جدال، أخيراً، في أن التبلّر يوافق، باستثناء بعض التفاصيل، حريات يكفلها الدستور اللبناني وأعراف المجتمع. ولكن الضعف في عمل التوحيد الوطني وفي مؤسساته، يجعل المجتمع يدفع ثمناً آجلاً لما يبدو، في العاجل، مجلبباً ببراءة التقوى وسموّ الإيمان. ثم إن المكترث للصلة ما بين استشراء الظواهر التي جمعناها تحت اسم التبلّر وبين ظرف هذا الاستشراء، زماناً ومكاناً، لا يسعه إلاّ أن يسجل غلبة

الصفة الاجتماعية ـ السياسية على ما يجري (وهي صفة طائفية أولاً) وضآلة نصيب الله من هذه الحمى المتنوعة الأعراض، ناهيك بنصيب الوطن.

بقي بالطبع، على الرغم من هذا التبلّر، مجالات في كل مستوى من الحياة الوطنية تتصل فيها تجربة الحياة المشتركة. ولكن هذه المجالات ضاقت، وبين ما ضيّقها نيات أهلية، طيبة إلى هذا الحد أو ذاك، كانت وراء إنشاء المدارس الطائفية الجديدة والجامعات والمشافي. ولا تزال مراكز النشاط الثقافي ومنتدياته، تحرص على التنويع الطائفي، بقدر المستطاع، في طواقمها ومدعويها. وبات هذا التنويع ثمرة لنوع من العمد، لم يكن صريحاً إلى هذه الدرجة قبل أيامنا هذه. ولا يزال عندنا مجلس للنواب، لم يكن قد فات ميشال شيحا أنه النادي الأول لصوغ نظام الحياة المشتركة ورعايته(*). ولكن حال المجلس المذكور مع الحياة المذكورة هي حال الانتخابات التي جاءت به، وهذه حال لا نحسد عليها. وبقيت عندنا ترويكا الرئاسات، وهي قمة الحياة المشتركة، ولا ريب، ولكنها تتخذ، بين حين وحين، ملامح من قمم البراكين.

فليس هيّناً أن يقتنع بفصل السلطات من يرى أن طائفته قد أوكلت إليه الإشراف باسمها على كل السلطات. هذا، إلى أن التبلّر الطائفي، لم يثمر وحدات سياسية للطوائف، ولا لغيرها من التشكيلات. فحين تغلب لعبة الصراع بين الطوائف على لعبة المنازعات في كل طائفة، يتعذر تشكيل الكتل أو الأحلاف أو القوى غير الطائفية المشارب، ويصير الاتكاء على قوة في الخارج عند النزاع، وتحكيم قوة من الخارج عند طلب المصالحة، أمرين لهما ضرورة الماء والهواء. واليوم يتكىء المتكئون على دمشق وطهران والرياض وواشنطن وباريس والفاتيكان وربما لا يزع بعضهم وازع من الاتكاء على تل أبيب. واليوم تحكّم دمشق. وحين يثمر التبلّر الطائفي هذا القدر من الحاجة إلى حَكَم من الخارج ومتكأ فيه، تصير الطبقة السياسية فتاتاً، بل يصير كل حزب سياسي وكل كتلة نيابية أشلاء لأن هذا القدر من ضعف السيادة على النفس (قبل السيادة على البلاد) لا تنهض معه، ولا به، مبان سويّة لحياة البلاد السياسية تؤالف على نحو معتدل ما بين وحدة البلاد وكثرة عناصرها ونوازع أهلها.

صفوة القول أن صون الذي تبقى من تجربة الحياة المشتركة، لا يبدو كافياً لحفظ

(*) CHIHA, Michel, **Politique intérieure,** Beyrouth 1964, pp. 54 - 58.

الدولة وحفظ الحريات، وحفظ ما امتازت به هذه البلاد من غزارة في ألوان الحياة وتنوع في تشكيلاتها. وإنما يتعين على هذا المجتمع أن يجهد ليرد إلى تجربته المذكورة ما فقدته من رونق ومساحات، ومن طاقة نمو أيضاً. ويقع على الدولة عبء جسيم في نطاق هذه المهمّة. ولكن الجماعات الأهلية، يقع عليها أيضاً عبء المبادرة إلى استعادة شروط التواصل وتعزيزها. هذا إن لم تكن ترى في حديث الحياة المشتركة مجرد نفاق. وقد يجد المرء حرجاً في الاحتجاج على طائفة بنت لأبنائها جامعة أو مستشفى، وهي تعلن بطبيعة الحال أن المؤسسة «مفتوحة الأبواب لكل اللبنانيين». ولكن مريدي الحياة المشتركة، يشتهون أن يروا نفراً من القادرين يبنون مدرسة مؤهلة، بحكم موقعها ونظامها ومشارب بُناتها، لتكون أرضاً لحياة مشتركة حق. هذا خط للسلوك والمبادرة. أم أنه بات يكفيكم من الحياة المشتركة أن يظهر عليكم إيليا وأحمد، مثلاً، من على منبر واحد، أو بين دفتي كتاب واحد؟ نحن بخير! طمئنونا عنكم!

أحمد بيضون

صيف ١٩٩٤

فهرس الأعلام

(أ)

(ص)

(ض)

(ط)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

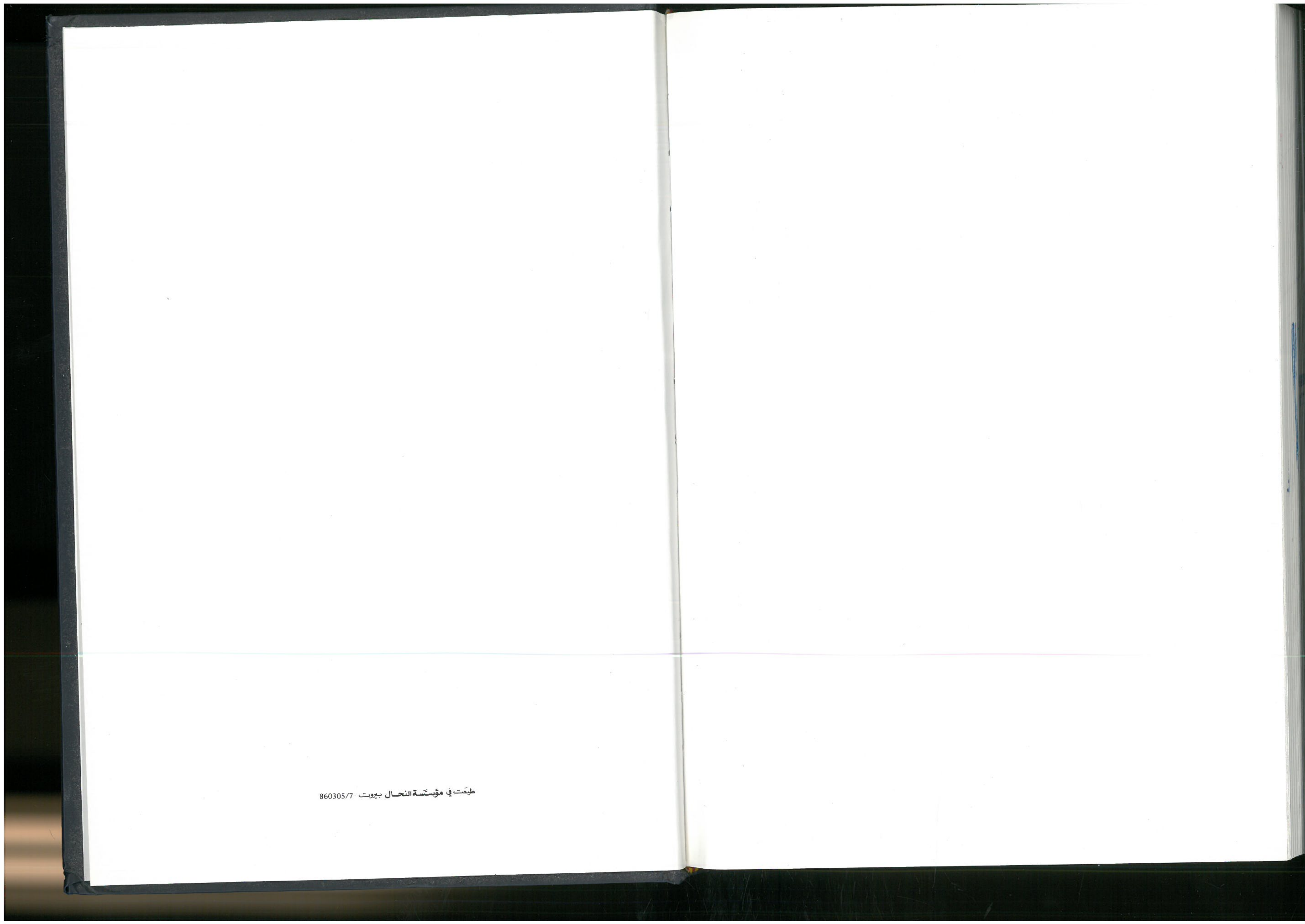
(ل)

(م)

(ن)

فهرس الاماكن

محتويات الكتاب



طبعت في مؤسسة النحال بيروت · 860305/7